UNIV. OF
CALIFORNIA

Verhandlungen

des

Ersten Deutschen Soziologentages

vom 19.—22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.

Reden und Vorträge

von

Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber,
Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch,
Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz

und Debatten.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911

Freitag den 21. Oktober Nachmittag.

Vorsitzender Professor Simmel:

Meine Damen und Herren, ich eröffne die Sitzung und teile mit, daß der Vorstand beschlossen hat, unter Voraussetzung Ihrer freundlichen Zustimmung, daß wir künftig in unseren wissenschaftlichen Versammlungen von Beifallsäußerungen absehen. Wir sind ja eine sehr junge Gesellschaft und haben zum Glück noch keine verfallenen Schlösser und keine Basalte, so daß wir unsere Tradition machen können, statt sie zu empfangen. Also wir wollen dies als unsere Tradition festlegen, umsomehr, als es zu den Prinzipien unserer Gesellschaft gehört, von Werturteilen abzusehen. Wir wollen also selbst mit gutem Beispiel vorangehen, umsomehr, als es vielleicht der einzige Fall ist, wo wir es absolut können.

Nun erteile ich das Wort Herrn Professor Troeltsch-Heidelberg.

Geh. Kirchenrat Professor Dr. **Troeltsch**:

Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht.

Ueber Aufgabe und Wesen der Soziologie ist es aus guten Gründen nicht leicht, sich zu einigen. Aber unverkennbar bedeutet die Vertrautheit mit soziologischen Fragestellungen und Betrachtungsweisen bereits heute eine Förderung der historischen Forschung. Man sieht die Dinge anders, wenn man sie einmal in diesem Lichte sehen gelernt hat. So haben die folgenden Ausführungen nicht die Absicht, zu der Lösung jenes großen Problems der Soziologie selbst etwas beizutragen. Sie wollen nur an einem bestimmten historischen Gegenstand die erleuchtende Wirkung soziologischer Fragestellungen zeigen. Es handelt sich also im Verhältnis zu den übrigen großen Thematen dieser Tagung um eine sehr bescheidene Arbeit, die aber doch zeigen kann, wie man auch von einer noch sehr unfertigen Wissenschaft Nutzen ziehen kann.

Die soziologische Forschung muß von Hause aus einen wichtigen Grundunterschied machen, den Unterschied zwischen soziologischen Naturgesetzen und den idealen Gesetzgebungen der verschiedenen Ideenmächte. In das erstere Gebiet gehören

Erkenntnisse, wie die über das Verhältnis des Umfangs eines soziologischen Kreises zu der Art der Verbundenheit seiner Mitglieder. Der Kleinheit des Kreises entspricht die Personhaftigkeit, Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Verbindung zugleich mit den Gefahren persönlicher Entzweiungen und Abspaltungen. Der Größe des Kreises entspricht die Abstraktheit und Unpersönlichkeit, damit die Gewaltsamkeit und Aeußerlichkeit der verbindenden Kräfte zugleich mit den Gefahren der Gleichgültigkeit und Energielosigkeit der Mitglieder. Das ist ein sozialpsychologisches Naturgesetz, und derart gibt es unzählige, die als Naturgesetze der Gesellschaft und der Kultur bezeichnet werden dürfen. In das zweite Gebiet gehören die Idealgesetze, die das moralische, politische, juristische und religiöse Denken aus sich hervorbringt, und mit denen solches Denken die aus der seelischen Natur sich ergebenden Gruppenbildungen und Gegensätze zu meistern und zu formen, sich dienstbar zu machen oder zu überwinden strebt. Die juristische Idee des Eigentums, einmal juristisch konstruiert und mit den verschiedensten andersartigen ideellen Systemen, etwa mit der Unsterblichkeitsidee, in Beziehung gebracht, hat eine eigene selbständige Bedeutung und Konsequenz, mit der sie dem natürlichen wirtschaftlichen Prozeß gegenübertritt und ihn zu regulieren und zu meistern sucht, auch wo sie ihm sich anpaßt. Immer wirken hierin grundlegende Idealvorstellungen und rein logische Konsequenzen eines einmal zugrunde gelegten Begriffes.

Beide Gesetze, die Naturgesetze und die Idealgesetze, bedingen in ihrer tausendfachen Verflechtung und gegenseitigen Durchwirkung den Gang der Kulturgeschichte, und es bleibt für deren Verständnis immer eine Hauptaufgabe, die verschiedenartige Herkunft und die Verbindungen dieser entgegengesetzten Gesetze jedesmal vor Augen zu haben und aus dem Gang der Dinge herauszuanalysieren. Es gibt keine Kulturgeschichte als reine Geschichte der Entwicklung der Naturgesetze der Gesellschaft, es gibt aber auch keine solche als reine Entwicklungsgeschichte und Dialektik der Ideen. Alles geschichtliche Verständnis ist an die Verbindung und an die Entgegensetzung beider Kräfte gewiesen. Bald zerscheitern die ideellen Gesetzgebungen an den Naturgesetzen der Gesellschaft oder werden durch sie zu den verzwicktesten Kompromissen gezwungen. Bald steigern, ordnen, vervielfältigen und harmonisieren sie naturgesetzliche Bewegungen

und machen sie sich dienstbar. Oft aber führt auch der Gegensatz zu einer völligen Weltverzweiflung, zu einer jenseitigen Zukunftshoffnung, einem quietistischen Pessimismus oder einer mystischen Indifferenz.

Die Versuche, beide Gegensätze zu vereinigen oder in einem höheren dritten aufzulösen, können auf sich beruhen. Sie sind immer Philosophie und allenfalls logisches Postulat, aber keine Forderung für das historische Verständnis der Tatsachen selbst. Insbesondere die ökonomische Geschichtstheorie mit ihrem Versuch, die ideellen Gesetzgebungen zu reinen Spiegelbildern und Dependenzen der soziologischen Naturgesetze zu machen, beruht auf einer höchst fragwürdigen Spekulation. Gewiß und selbstverständlich bestehen hier Zusammenhänge. Aber erstlich ist der Zusammenhang wechselseitig: wie die soziologische Grundlage die Ideenbildung bestimmt, so greift umgekehrt auch die Ideologie in die tatsächlichen Zusammenhänge ein. Weiterhin bedeutet Zusammenhang nicht einfach Spiegelbild und Abhängigkeit: ob die Idee, die ethische, künstlerische, religiöse Idee, so oder so reagiert, das ist mit dem Untergrunde selbst nicht gegeben. Das muß, wie das ganze Bedingungsverhältnis, in jedem Falle besonders untersucht und festgestellt werden. Schließlich enthält eine ideelle Gesetzgebung, auch wo sie im Zusammenhang mit soziologischen Naturunterlagen entsteht, doch immer so viel Eigenes und Selbständiges, über die Veranlassung aus eigenem Vermögen Ueberschießendes, daß sie mindestens ein relativ selbständiges und daher auch mit eigener Initiative beeinflussendes Leben führt, das man immer erst aus der Geschichte und aus der Einfühlung in die inneren Konsequenzen der einmal so oder so gebildeten Ideen wirklich erkennen kann. Nur so versteht sich auch die fast nie aussterbende, wenn auch je nach Umständen verschieden herb auftretende Gegensätzlichkeit zwischen den Zielen der ideellen Gesetzgebung und den Lebensbedingungen, die durch die soziologischen Naturgesetze dargestellt sind.

Ein für unsere ganze Kultur überaus wichtiges Beispiel solcher Gegensätzlichkeiten, Ergänzungen, Kompromisse und Verzichte bietet das aus der christlich-religiösen Idee entspringende Sozialideal.

Das Sozialideal, wie es aus der christlich-religiösen Idee grundlegend hervorgeht, läßt sich leicht und einfach bestimmen. Es ist der radikale religiöse Individualismus einer Gott sich im

sittlichen Gehorsam hingebenden und dadurch das Individuum zugleich metaphysisch verankernden und unzerstörbar machenden Gläubigkeit. Mit dieser Aufnahme des Individuums in den Gotteswillen ist aber nicht bloß eine Ueberhöhung und Konzentration des Individuums vollzogen; sondern in Gott treffen und finden sich alle Individuen, und in diesem übermenschlichen Medium sind alle gewöhnlich menschlichen Gegensätze, Konkurrenzen, Selbstsüchte und Selbstbehauptungen ausgelöscht und verwandelt in gegenseitige Liebesbeziehungen um Gotteswillen. Wie der Gottesgedanke Jesu der Israels ist, so versteht sich für ihn ein lebendiger und schaffender Gotteswille und damit die Vereinigung der Seelen in einem Volke oder Reiche Gottes von selbst. Ein überweltliches Reich der Liebe, erbaut aus in Gott gegründeten Seelen, ist darum das Korrelat des Gedankens Jesu und nicht eine quietistische Mystik. Diese Liebe soll Recht, Macht und Gewalt überflüssig machen, soll alle Gemeinsamkeit auf eine persönliche Gesinnungsverbundenheit begründen und eben damit die gewöhnlichen Gegensätze und Aeußerlichkeiten überwinden. Sie soll insbesondere auch die Seelen von der Besitzgier und Genußsucht befreien, zur Genügsamkeit und Anspruchslosigkeit sowie zu einer bedingungslosen Hilfsbereitschaft und Mitteilung stimmen. Jesu Verkündigung empfindet den Gegensatz dieses Ideals gegen alle Gewohnheit und Forderung der Welt aufs stärkste. Er denkt daher an eine volle Verwirklichung erst bei der Aufrichtung einer neuen Weltordnung, wenn der himmlische Vater in der Fülle seiner Wunderkraft das Gottesreich, die Zeit der vollendeten und siegreichen Herrschaft des göttlichen Willens, heraufführt. Bis dahin sammeln sich seine Gläubigen nur im stillen zu der des Gottesreiches harrenden Gemeinde, die unter sich und nach außen, soweit bereits möglich, den Willen Gottes erfüllt.

Aus dieser grundlegenden Verkündigung wurde eine neue Religionsgemeinde, die durch den Christuskult, die Verehrung Gottes als in Christo verkörpert, sich von anderen Religionsgemeinden abgrenzte und damit selber zunächst in ihrem rein religiös-kultischen Zusammenhang ein neues soziologisches Gebilde wurde. Dieses neue Gebilde trug von Hause aus in sich selbst für die Auffassung und Gestaltung seiner selbst ein bestimmtes soziologisches Ideal, jenes Ideal der Vereinigung eines radikalen religiösen Individualismus mit einem ebenso radikalen religiösen Sozialismus. Aber es konnte naturgemäß nicht unterlassen,

diese Ideale auch in die außerreligiösen, profanen Lebensbeziehungen und Aufgaben hineinzustrahlen, auch sie von diesem Ideal aus zu gestalten. Da aber war nun sofort der Kampf da: nicht bloß mit den andersartigen Sozialidealen der umgebenden spätantiken Gesellschaft, sondern auch mit den mannigfachen soziologischen Naturgesetzen und tatsächlichen Erfordernissen des sozialen Lebens. Es wurde die Aufgabe, diesen Gegensatz zu begreifen und zu überwinden.

In der Lösung dieser Aufgabe treten drei Haupttypen von Anfang an hervor, die in der späteren Geschichte immer stärker sich akzentuieren und entgegensetzen. Sie hängen sämtlich mit verschiedenen Ausgangspunkten der soziologischen Selbstgestaltung der christlich-religiösen Idee selber zusammen und können in ihrem Wesen überhaupt nur von hier aus begriffen werden.

Die wichtigste und zentrale soziologische Selbstgestaltung der christlichen Idee ist die als Kirche. Das Wesen des Kirchentypus ist, das religiöse Heil als etwas mit der göttlichen Heilsstiftung selbst Gegebenes und prinzipiell schon Verwirklichtes zu betrachten. Unabhängig von der subjektiven Leistung und Vollkommenheit beruht alles Heil auf der der religiösen Gemeinschaft durch eine fertige und vollzogene Erlösung eingestifteten Gnade. Ohne Eigengerechtigkeit und Werkheiligkeit gilt es, das bereit liegende Heil zu ergreifen. In der es ergreifenden, auf das eigene Selbst verzichtenden Hingabe des Glaubens liegt die allein gewollte Gesinnungsvollkommenheit, aus der alles Weitere von selbst mit innerer Notwendigkeit hervorgeht. Deshalb wird der Grundgedanke der der Gnade und einer fertigen, im Christustod vollzogenen Erlösung, die nur vom Glauben angeeignet zu werden braucht. Aber für dieses objektive Heil bedarf es auch der objektiven, vom Subjekt unabhängigen Zuleitung und Verkörperung. Das ist die von Christus gestiftete Kirche mit ihren Aposteln und deren priesterlichen Nachfolgern und den von Christus gestifteten, von ihm selbst lebendig durchwalteten Sakramenten. Aus dieser Idee ging mit beständiger Verstärkung der objektiven Grundlage, mit dem Dogma von der Erlösung durch den Gottmenschen, mit der Investierung dieser Erlösung in der Heils- und Gnadenanstalt der Kirche, der Katholizismus hervor. Diese kirchliche Idee wurde aber auch trotz aller Vereinfachung des Dogmas, trotz aller Beseitigung der inzwischen wieder aufgenommenen starken Betonung eigener Leistungen und Werke

und trotz aller Betonung der persönlichen Eigengewißheit vom Protestantismus beider Hauptkonfessionen fortgesetzt. Auch ihm ist das Christentum Heils- und Gnadenanstalt, die die Erlösung von Christus empfangende Kirche, welche den einzelnen das Heil vermittelt rein auf Grund der Hingabe an dieses objektive Ganze ohne mitwirkende Bedeutung eigener Leistung und christlich-sittlicher Vollkommenheit, sondern nur mit der immer unvollkommenen Wirkung einer aus der Gesinnung ausfließenden Praxis. Das Heil beruht auf der Hingabe an die objektive Gnadeninstitution des Wortes und des Predigtamtes. Die unüberwindlichen Mängel der aus dieser Hingabe entspringenden christlichen Praxis stammen aus der niemals völlig aufzuhebenden Sünde, die seit Adam alle Menschen beherrscht und nur in ihrem Fluch, aber nie in ihrer Realität völlig aufgehoben werden kann. Durch diese ganze innere Struktur ist der Kirchengedanke befähigt zum Verzicht auf die strenge christliche Vollkommenheit, zum Kompromiß mit den tatsächlichen Ordnungen der Welt und der Gesellschaft, wie sie im Sündenstand geworden ist, zur Anerkennung unterchristlicher, aber für die vorläufige Disziplin und Ordnung der sündigen Welt brauchbarer sozialer und ethischer Ordnungen.

Scharf unterscheidet sich hiervon die zweite Selbstgestaltung der christlich-soziologischen Idee, der Sektentypus. Seine Eigentümlichkeit ist der Rigorismus, mit dem er ohne Kompromisse die Durchsetzung der evangelischen Ethik, vor allem der Bergpredigt, verlangt. Er kapituliert nicht vor der allgemeinen Sündhaftigkeit und bezieht sich nicht auf eine fertige Erlösung und bereitliegende Gnade. Vielmehr verlangt er wirkliche Ueberwindung der Sünde, wirkliche Einhaltung der Herrengebote und glaubt er an eine volle Erlösung erst bei denen, bei welchen die Gnade auch zur erkennbaren Macht der christlichen Lebenspraxis geworden ist. So ist ihm die religiöse Lebensgemeinschaft nicht eine allgemeine, volksumfassende Institution, in die man hineingeboren wird und deren Gnadenkräfte von selbst sich auswirken werden durch Einwirkung der Kirche, des Priestertums und der Sakramente. Er will eine heilige Gemeinschaft, die aus dem Zusammentreten reifer und bewußter christlicher Persönlichkeiten hervorgeht, die in Predigt, Sakrament und Gemeinschaftsinstitution nur Pflanzungs- und Pflegemittel besitzt, aber keine vom Subjekt und seiner Leistung unabhängige Wunderkraft. Er

verwirft das Priestertum und behauptet die Laienreligion. Sofern er Priester hat, traut er nur persönlich heiligen Individuen kraft ihrer Persönlichkeit, aber nicht kraft ihres bloßen Amtes, eine heilsame Wirkung zu. Die Sakramente sind ihm nicht Zuleitungen des grundlegenden Stiftungskapitals, sondern Weihen und Bestätigungen eines aus dem bewußten Willen hervorgegangenen Heiligungsstandes. Die Sekte in diesem Sinne steckt schon in den urchristlichen Bewegungen, vom Kirchentypus noch nicht deutlich geschieden, solange die Kirche noch nicht Volks- und Staatskirche war. Sie tritt mit dem Montanismus und Donatismus deutlich hervor, setzt sich im Mittelalter in den Waldensern und verwandten Gruppen fort und dauert seit den Sekten der Reformationszeit in unzähligen Neubildungen bis heute. Einen Teil ihrer Motive hat der Katholizismus in sich selbst aufgenommen, indem das Mönchswesen teilweise das Sektenideal verkirchlicht. Das Franziskanertum insbesondere war ursprünglich ein Ableger des Sektentypus und hat mit seiner gewaltsamen Verkirchlichung auch seinen ursprünglichen Charakter verloren. Auch Luther rang in seinen Auseinandersetzungen mit dem Ideal der Bergpredigt, mit dem Sektentypus. Das heutige Sekten- und Gemeinschaftswesen bringt ihn zu einer unterirdischen, aber darum nicht bedeutungsloseren Macht innerhalb der gesamten gegenwärtigen Gesellschaft. Es liegt auf der Hand, daß dieser Sektentypus von Hause aus die Volks- und Staatskirche verschmähen muß, daß er den Anstaltscharakter durch den der Freiwilligkeitsgemeinde ersetzt, vor allem, daß er die Kompromisse mit der Kultur und Bildung der profanen Gesellschaft und ihren unterchristlichen Lebensmaßstäben vermeidet und verwirft. Er wird ebenso kompromiß- und kulturfeindlich sein, wie der Kirchentypus in beiden Richtungen freundlich sich verhält. Sein strenger christlicher Radikalismus wird überall mit den soziologischen Naturgesetzen und mit andersartigen Sozialidealen hart zusammenstoßen, und in diesen Zusammenstößen wird sich seine besondere soziologische Eigentümlichkeit und Wirkung auf das Gesamtleben ausprägen.

Ein dritter Typus ist der Enthusiasmus und die Mystik. Die Mystik dringt auf die Unmittelbarkeit, Gegenwärtigkeit und Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses, auf einen Ueberlieferungen, Kulte und Institutionen überspringenden oder ergänzenden unmittelbaren Verkehr mit dem Göttlichen. Ihr ist

alles Historische und Institutionelle nur ein Anregungs- und Auslösungsmittel des zeitlosen inneren Verkehrs mit Gott. Die Mystik in diesem Sinne äußerte sich schon im urchristlichen Enthusiasmus, in der Lehre vom Besitz des die Geheimnisse der Gottheit unmittelbar erschließenden oder ergänzenden und fortsetzenden Geistes. Insbesondere die Religiosität des Paulus ist tief durchdrungen von solcher Mystik, die mit seinen Erlösungs-, Heils- und Anstaltsideen in einer tiefen inneren Spannung steht. Vollends befestigt aber wurde die christliche Mystik durch die Aufnahme der neuplatonischen Mystik. Ihr zufolge verbleibt in dem Prozeß der Emanation der endlichen Geister aus Gott in diesen Geistern eine latente Gegenwart Gottes, ein Same und Funke des göttlichen Wesens, der durch die denkende Versenkung in die Geheimnisse dieses Wesensgrundes die Seele wieder aufwärts führt zurück zur substantiellen Einheit mit dem göttlichen Wesen. Diese Gedanken hat jedesmal die von der Objektivität des Kultes, der Dogmen und der Institutionen nicht befriedigte Innerlichkeit des Gefühls ergriffen und hat dann die christliche Ideenwelt als die Befreiung und Entzündung jenes göttlichen Wesenskerns betrachtet, der, einmal erweckt, in eigener innerer Lebensbewegung die Offenbarung und Gegenwärtigkeit Gottes erlebt. Die Mystik in dem mehr enthusiastisch-pneumatischen Sinne oder in dem mehr paulinischen, Geschichte und Buchstaben durch den innigen Zusammenschluß mit einem zeitlosen Christusprinzip überwindenden Sinne oder schließlich in einem pantheistisch neuplatonisierenden Sinne durchdringt die ganze Geschichte der Christenheit. Die Mystik bleibt um so christlicher, je mehr sie die Personhaftigkeit Gottes und des menschlichen Lebenszieles betont. Sie entfernt sich vom Christlichen in dem Maße, als sie den neuplatonischen Gottesgedanken des prädikatlosen ruhenden absoluten Seins und den Untergang der Person in Gott hervortreten läßt. Doch liegt ihr in Wahrheit immer nur an der Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft. Ihre Aeußerungen sind daher grundverschieden von denen des Sektengeistes, der ja gerade an den geschichtlichen Buchstaben, die geschichtlichen Herrenworte, die Organisation der Heiligen Gemeinde sich hält. Sie stimmt mit ihm nur überein in der weltindifferenten oder weltfeindlichen Haltung, weil der Gottesgeist weit über Sinnlichkeit, Welt und Endlichkeit hinaus liegt, und benutzt hierfür auch ihrerseits gern die Forderungen der Bergpredigt als Ausdruck

einer Ueberwindung und Beseitigung der natürlichen Selbstbejahung. Aber auch das ist bei ihr anders verstanden; nicht als Rigorismus der Heiligkeit, sondern als Mortifikation der natürlichen Triebe des Fleisches und Freiwerdung der übersinnlichen Hingabe des Geistes an den Geist; und es kann wie in asketischen Formen ebensogut auch in libertinistischen, die Gleichgültigkeit der Welt ausdrückenden Formen geschehen. Ebendeshalb ist auch die soziologische Konsequenz eine ganz andere als in der Sekte. Sie ist in Wahrheit ein radikaler, gemeinschaftsloser Individualismus. Unabhängig von Geschichte, Kultus und äußerer Vermittelung steht hier der Christ in unmittelbarem Verkehr mit Christus oder mit Gott. In diesem unmittelbaren Verkehr samt der praktischen Folge der Hingabe an ein übersinnliches, jenseitiges Leben erschöpft sich an sich der Vorgang. Die sozialen Beziehungen bestehen nur in der naturgemäßen Verbindung der einzelnen gleichgestimmten Seelen, die die Gleichheit der inneren Vorgänge und die Gemeinsamkeit des Verständnisses verbindet. Keine Kultgemeinschaft, keine Organisation braucht hieraus hervorzugehen. Das Einsiedlertum oder die Mönchsgemeinschaft, soweit sie mystischen Lebensinhalt zur Grundlage hat, dann die kleinen Kreise von Gottesfreunden, von Stillen im Lande, von Philadelphen und Brüdern: das ist die soziologische Form, in denen solche Mystik sich auswirkt. Damit verbunden ist eine unbegrenzte Toleranz, die in allen religiösen Vorgängen den gleichen Kern wirksam sieht, und aus den äußeren Mitteln eine Zwangsgemeinschaft zu machen für eine Verderbung des rein innerlichen und persönlichen Lebens hält. Die Beziehungen zur profanen Welt sind außer der allgemeinen Liebesgesinnung, die auch hier aus dem Zusammentreffen aller in dem inneren Leben der Gottheit folgert und zur Ueberwindung der Selbstsucht und Eigenheit verwertet wird, wesentlich die der Indifferenz und Zurückhaltung von allen weltlichen Lebensformen und Lebensinteressen, die mit dem mystischen Leben in Gott nicht vereinbar sind. Sie gehören zu der Welt und dem Fleisch, das man entweder ohne innere Teilnahme duldet, solange seine Zeit dauert, oder das man für sich und seinen Kreis verleugnet.

Von jedem dieser drei Haupttypen aus gestaltet sich nun die Aufgabe der Auseinandersetzung mit den natürlichen Notwendigkeiten und den außerchristlichen Idealen des sozialen Lebens verschieden. Der universalhistorisch wichtigste unter

ihnen ist selbstverständlich die Kirche. Sie hat die stärkste Fortpflanzungs-, Ausbreitungs- und Organisationskraft. Sie wird zu einem mit Staat und Gesellschaft zusammenfallenden Gesamtleben. Sie rezipiert die weltliche Kultur und Gesittung in den ihr möglichen Grenzen. Sie vertritt aber auch eine eigentümlich starke religiöse Idee, die der Gnade und Freiheit, die unabhängig von dem Maße der rigorosen Durchsetzung der christlichen Gebote doch die christliche Lebensstimmung des Gottvertrauens und der weltüberwindenden Seligkeit behauptet.

Die Frage ist daher zuerst und vor allem: wie hat die Kirche ihr Verhältnis zu den außerchristlichen Tatsachen und Idealen des sozialen Lebens gestaltet und mit innerlich gedanklicher Motivierung gestalten können?

Die kurze Antwort auf diese Frage ist: sie hat es getan durch die Ausbildung des Begriffes des christlichen Naturrechts und durch die Bewältigung all jener Elemente mit Hilfe dieses Naturrechts.

Wort und Sache verlangen eine Erklärung. Das Naturrecht oder genauer der Begriff eines sittlichen Naturgesetzes, aus dem alle rechtlichen und sozialen Regeln und Institutionen hervorgehen, ist eine Schöpfung der Stoa. Sie hatte diesen Begriff aus ihrer allgemeinen Anschauung von einem die Welt durchwaltenden Gesetz abgeleitet und die ethischen und rechtlichen Regeln aus der besonderen Anwendung dieses Weltgesetzes auf die Selbstbehauptung und Auswirkung des Geistes konstruiert. Dabei hat sie in steigendem Maße ihre pantheistischen Grundlagen verlassen und das sittliche Naturgesetz seit Poseidonios und dann besonders in der römischen Stoa in einem beinahe theistischen Sinne als Ausdruck des göttlichen Willens bezeichnet. Schon darin lag eine Entgegenbewegung in der Richtung auf die jüdisch-christliche Idee von einem alle Menschen verbindenden und aus Gottes Willen ausfließenden Ethos. Noch wichtiger aber ist die inhaltliche Berührung. Die stoische Rechts- und Sozialphilosophie ist wie die gesamte stoische Ethik ein Erzeugnis der Auflösung der antiken Polis und des durch die Weltreiche geschaffenen kosmopolitischen Horizontes. An Stelle der positiven Gesetze und Sitten tritt die aus der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Vernunft abgeleitete Ethik, an Stelle des nationalen und heimatlichen Interesses das mit Gottes Vernunft erfüllte Individuum; an Stelle der politischen Einzelverbände die Idee der Menschheit

ohne Unterschied des Staates und des Ortes, der Rasse und der Farbe. Das von hier aus konstruierte Menschheitsideal ist eine Gemeinschaft völlig freier, dem Gottesgesetz der Vernunft gehorchender und von dem Triebleben unabhängiger Menschen, die zugleich ohne Gewalt, ohne soziale Macht- und Klassenunterschiede, ohne das diese Unterschiede bewirkende Privateigentum in freier menschlicher Achtungs- und Liebesgemeinschaft verbunden sind und in ihrer Gemeinschaft nur die Beherrschung aller durch das göttliche Naturgesetz ausdrücken. Nun konnte sich aber die Stoa nicht verbergen, daß das ein Idealzustand ist, der unter den gegebenen Weltverhältnissen so nicht durchführbar ist. Sie bildete daher die Unterscheidung eines absoluten Naturgesetzes und eines relativen Naturgesetzes aus. Das erstere war nur verwirklicht im goldenen Zeitalter des Menschheitsanfanges entweder als Anfang und Keim oder als volle Darstellung des Ideals. Aber unter den Bedingungen der dann eintretenden menschlichen Leidenschaften, der Herrschsucht und Habsucht, des Eigenwillens und der Gewalttat war die volle Verwirklichung nicht möglich. Die sittliche Vernunft mußte daher Mittel finden, ihr Ideal unter Berücksichtigung dieser praktischen Verhältnisse nach Möglichkeit sicherzustellen. Das geschah durch die Herausbildung einer geordneten politischen Macht, des Eigentums, eines die natürlichen Rechte sicherstellenden Rechtes, der Ehe und der Familienordnung, einer billigen Regelung der sozialen Ungleichheiten. Das positive Recht, das den durch Vernunft nicht vorauszusehenden Besonderheiten Rechnung trägt, ist nach Möglichkeit dem idealen Naturrecht mit den durch den gegenwärtigen Weltstand gebotenen Einschränkungen anzupassen. Das allgemeine Völkerrecht ist bereits ein durch die Vernunft herausgestellter Kompromiß zwischen positivem Recht und Vernunftrecht, der freilich der rationellen Durcharbeitung erst noch bedarf. Bekanntlich sind diese Gedanken in die byzantinischen Formulierungen des römischen Rechts übergegangen.

So hatte die Stoa ein Problem bereits wissenschaftlich und dialektisch durchgearbeitet, das auch den Christen ihre Ethik stellte. Beide, Stoa und Christentum, waren ja überhaupt in der Wurzel vielfach verwandt als Erzeugnisse der Verinnerlichung, Individualisierung und zugleich Universalisierung, welche der Zusammenbruch der antiken Staatsethik und Volkssitte mit sich brachte, und als Regenerationen einer entkräfteten Welt aus der

religiösen Idee. So ist es nur natürlich, daß die Christen die Bearbeitung eines dem ihrigen so verwandten Problems von der Stoa übernahmen trotz der mannigfachen zwischen ihnen bestehenden Unterschiede. Die Christen identifizierten das christliche Ideal der Freiheit der Gotteskinder und der bedingungslosen Liebesgemeinschaft mit dem stoischen absoluten Naturgesetz; und wie die Stoiker es nur im goldenen Zeitalter der Urmenschheit verwirklicht sein ließen, so glaubten auch die Christen es nur im Paradiese von den Protoplasten voll verwirklicht. Die stoische Herrschaft der Vernunft über das Triebleben und die stoische Lehre von einer humanen Verbundenheit gleicher und freier Persönlichkeiten im göttlichen Gesetz: das schien im wesentlichen ein und dasselbe mit der christlichen Heiligung und der christlichen Liebe. Dann aber konnten die Christen auch die stoische Lehre vom relativen Naturgesetz sich aneignen. Wie die Stoiker lehrten, daß Herrschsucht, Selbstsucht und Habsucht die ursprüngliche Harmonie, Gleichheit und Freiheit zerstörten, so wußten die Christen aus ihrer Bibel die Verderbnis auf die Urfrevel der Menschheit zurückzuführen. Aus dem Sündenfall entsprang die Arbeitsnotwendigkeit und mit ihr das Eigentum, aus ihm entsprang auch die Ehe und Familienordnung zur Regelung der nun erwachten sexuellen Leidenschaft. Aus dem Verbrechen Kains entsprang die Rechts- und Vergeltungsordnung. Die Staatsgründung Nimrods war der Anfang von Recht, Macht und Gewalt der Fürsten. Die Völkerzerspaltung bei der Zerstörung des babylonischen Turmes war die Auflösung der Menschheit in Nationen. Der Frevel Chams begründete die Sklaverei, auf der seitdem ein großer Teil der Wirtschaftsordnung ruht. Diesen Freveln aber wirkte, wie bei der Stoa die Vernunft die neuen Gesellschaftsordnungen zu Mitteln der Disziplin, Ordnung und Sitte umschuf, Gott entgegen, indem er eben diese Schöpfungen der Sünde in Strafmittel und Heilmittel gegen die Sünde verwandelte. Sie dienen der Regelung und Disziplinierung, der Bestrafung und Bekämpfung der Sünde, der bürgerlichen und wirtschaftlichen Ordnung als den Voraussetzungen einer innerlichen und persönlichen Sittlichkeit. Freilich verzichtet nun aber die Christenheit nicht so völlig auf das absolute Naturgesetz wie die Stoa. Sie hält es in seiner Identifizierung mit dem Herrengebot der Bergpredigt fest für die eigentlichen und wahren Christen, von denen sie die Massen- und Durchschnittschristen unter-

scheidet. Sie trägt in die christliche Moral jene berühmte und tiefgreifende Unterscheidung ein zwischen der strengen Christlichkeit im Sinne der Bergpredigt, die aber nicht als unbedingte Pflicht aller erscheint, sondern nur als Ratschlag für die durch Lebensumstände und individuelle Veranlagung zur Verwirklichung des vollen christlichen Ideals Befähigten und Berufenen, und der ermäßigten Christlichkeit der Massen, die in den Ordnungen und Tätigkeiten des relativen Naturrechts verharren mögen und von der strengen Christlichkeit hier nur so viel verwirklichen, als unter diesen Bedingungen möglich ist. Es ist der Kompromiß der strengen Christlichkeit mit den Erfordernissen des tatsächlichen Lebens und eine relative Würdigung der sittlichen und rechtlichen Institutionen des außer- und vorchristlichen Lebenskreises. Ein solcher Kompromiß war aber nur der Kirche möglich; denn sie band das Heil nicht an die Strenge persönlicher Leistung, sondern an die objektiven Hilfsmittel der Zuleitung der Anstaltsgnade. In dieser Hinsicht wurden dann beide Klassen der Christenheit wieder gleich. Die Einheit war in der Hauptsache gewahrt und nur in einem, wenn auch noch so wichtigen Nebenpunkt, in der Frage des Maßes der persönlich subjektiven Heiligkeitsleistungen, war eine solche Abstufung möglich. Es ist klar, wie eng der Begriff eines solchen relativen Naturrechtes mit dem der Kirche und ihrer dinglichen Heiligkeit, ihrer von der subjektiven Leistung unabhängigen Erlösungskraft zusammenhängt.

So entstand der unendlich folgenreiche Begriff eines christlichen Naturrechts. Es ist nun aber wichtig, von vornherein auf die Doppelseitigkeit dieses Begriffes hinzuweisen, die aus seinem Ursprung stammt und die in der späteren geschichtlichen Entwicklung verschiedentlich sehr widerspruchsvoll hervortritt. Es kann an diesem relativen Naturrecht nämlich vor allem seine Relativität, seine Verursachung durch die Sünde und seine Leistung zur Bestrafung der Sünde betont werden. Dann erscheint wie bei Augustin, Staat, Recht und Eigentum, die ganze Kultur überhaupt als ein Werk der Sünde, und es kann, wie im gregorianischen Kirchenstreit, auf Grund dessen die Kirche beliebig in diese ihr tief untergeordneten Sündenstiftungen eingreifen. Ferner wird dann die Notwendigkeit der Disziplinierung und Ordnung vor allem hervorgehoben. Das kirchliche Naturrecht erscheint dann als Verherrlichung der Autorität, der demütigen Unterwerfung unter die Gewalt, der nur durch Patriarcha-

lismus gemilderten Unterordnung unter die herrschenden Mächte auf dem Gebiete des Staates, der Familie, der Vasallität, der Leibeigenschaft. Im Zusammenhang damit erscheint es als göttliche Strafe und göttlicher Eingriff in die Geschichte, und es bekommt oft ein ganz positivistisches Aussehen als willkürliche göttliche Einsetzung. Aber umgekehrt kann dann am Naturrecht auch wieder seine Natürlichkeit und Vernünftigkeit vor allem in den Vordergrund gestellt werden. Dann erscheint es als Ausfluß des natürlichen Lichtes, der Vernunft, der Schöpfungsordnung, als rationeller Unterbau der Kirche und der Gnadensittlichkeit. Dann wird es lediglich aus der Vernunft konstruiert, die gelten müßte, auch wenn Gott nicht existierte. So entsteht eine rationelle Staats-, Gesellschafts-, Rechts- und Wirtschaftslehre, die, möglichst an die antike Sozialphilosophie angeschlossen, das ganze Gebiet des profanen Lebens selbständig reguliert und nur da vor der Kirche zurückweicht, wo deren göttliches positives Recht einen Eingriff berechtigt und notwendig macht. In demselben Maße treten dann aber auch die demokratischen, gleichheitlichen, liberalen, sozialistischen Züge des Naturrechts hervor. So kann das kirchliche Naturrecht die Revolution gegen gottlose Fürsten und unter Umständen auch den Tyrannenmord proklamieren. Es kann die Volkssouveränität und die christliche Demokratie lehren und einen christlichen Sozialismus bis an die Grenze des Kommunismus vertreten. So hat Gregor VII. auf der einen Seite die politischen Schöpfungen des Naturrechts als Schöpfungen der Sünde zu Ehren der Kirche verflucht und auf der anderen Seite zugleich die christliche Demokratie und die Volkssouveränität gegen gottlose, ihren Vernunftzweck verfehlende Autoritäten mobil gemacht.

Die vollen Eigentümlichkeiten des christlichen Naturrechts traten in der alten, vormittelalterlichen Kirche noch nicht hervor. Hier schieden sich Weltkultur und christlicher Rigorismus im Grunde immer noch, und war das Mönchtum das Ventil, durch das sich diese Spannung entlud. In der mittelalterlichen Kirche und Kultur aber, in welcher Religiöses und Profanes, Kirchliches und Weltliches zu einer großen Lebenseinheit zusammenwuchsen und das Mönchtum zu einer Leibgarde der Kirche verkirchlicht wurde, da entfaltete begreiflicherweise das Naturrecht seine ganze Bedeutung. Vom heiligen Thomas wurde seine wissenschaftliche Gestalt geschaffen, die fortdauert bis zum heutigen Tage und in

einer unendlichen katholischen Staatsrechtsliteratur sich immer neu wiederholt. Das Wesen dieser kirchlichen Kulturmoral ist der Stufengang von der Natur zur Gnade. Gratia praesupponit ac perficit naturam: das ist ihr eigentliches Losungswort. So wird es möglich, die Naturordnung des relativen Naturrechts als Unterbau der gesamten kirchlichen Kultur zu entwickeln und den geschichtlichen Prozeß, in welchem die Rechtsordnung sich gebildet hat als indirekte, durch den natürlichen Gang der Dinge sich auswirkende göttliche Stiftung zu betrachten. So werden alle Schöpfungen des positiven Rechtes vergöttlicht und werden sie als poena et remedium peccati zunächst gewürdigt. Dabei werden auch diese durch die Sünde bestimmten Ordnungen sowie die durch örtliche Umstände bedingten Besonderheiten des rein positiven menschlichen Rechtes nach Möglichkeit dem absoluten und rationalen angenähert und alle ihm widersprechenden Lebensformen, wenigstens von der Theorie, ferngehalten. Die Stimmung der Unterordnung und damit, gegenüber geltenden Mächten und Ordnungen, der Ergebung in die tatsächlichen Ungleichheiten bis zur Anerkennung der Leibeigenschaft und Sklaverei, die patriarchalischen Gefühle des Gehorsams einerseits und der Fürsorgepflicht anderseits erscheinen als der Gehalt des Naturrechts. Aber dieses selbe Naturrecht verwandelt sich unter der Hand in ein höchst revolutionäres und radikales Prinzip der Kritik gegen alle Mächte, Rechte und Ordnungen, die den vernünftigen Zweck einer Aufrechterhaltung von Disziplin, Ordnung und Harmonie nicht mehr erfüllen oder die gar der Heilswirksamkeit des Gnadenreiches, der Kirche, Schwierigkeiten bereiten. Hier ist dann die Ersetzung des vernunftwidrigen Rechtes durch ein vernünftiges gestattet, ja geradezu gefordert. Der Willkür und Anarchie solcher Vernunftkritik wird nur dadurch vorgebeugt, daß es zuletzt immer die Kirche ist, die über das Recht des Widerstandes und der Neuordnung zu entscheiden hat. Die Christlichkeit des aus Kritik oder Revolution neugebildeten Rechtes aber ist dadurch bedingt, daß es die Vernunftzwecke doch immer nur mit Rücksicht auf die Bedingungen des Sündenstandes und der Vormacht der Kirche entwickelt. In diesem Sinne aber verstanden ist das Naturgesetz oder Naturrecht allmächtig und der große Hebel des Kulturfortschritts, wie ihn der Katholizismus bis heute versteht. Mit Rücksicht darauf proklamiert er sich heute noch auf den großen Katholikentagen als Prinzip der Kultur, der Frei-

heit, des Fortschritts, alles das aber unterschieden von dem rein rationalistischen, revolutionären und abstrakten Fortschrittsideal, das die Bedingungen des Sündenstandes und die Relativität alles Naturrechts verkennt.

Der Begriff dieses christlichen Naturrechts gehört nicht allein dem Katholizismus an. Wie der Altprotestantismus beider Konfessionen, des Luthertums und des Calvinismus, den Kirhcengedanken und den Gedanken einer einheitlichen kirchlichen Volkskultur und christlichen Gesellschaft fortführte, so hatte auch er das Bedürfnis des Kompromisses mit den gegebenen tatsächlichen Verhältnissen und den außerchristlichen sittlich-rechtlichen Ordnungen. Auch er hat genau wie der Katholizismus dieses Bedürfnis mit Hilfe des christlichen Naturrechtsbegriffes befriedigt. Die hier gebildeten Gedanken sind eine Macht in unserer Gesellschaft bis zum heutigen Tage. Aber allerdings erlitt hier der Begriff des Naturrechts gewisse Abänderungen, und zwar bei beiden Konfessionen in sehr verschiedener Weise.

Die lutherische Ethik unterscheidet sich von der katholischen vor allem dadurch, daß sie die doppelte Moral, die Unterscheidung einer ermäßigten Massenchristlichkeit und einer mönchisch gefärbten Elite, nicht kennt. Ebendeshalb kennt sie auch den Stufenbau der Gesellschaft von der Natur zur Gnade, von den naturrechtlichen Lebensformen zum Gnadenreich der Kirche nicht. Sie fordert die volle Einheitlichkeit und prinzipielle Gleichheit der Moral für alle Christen unter Freigebung lediglich individueller und qualitativer Unterschiede. So kann sie Naturgesetz und Christengesetz nicht nebeneinander ordnen, sondern muß sie ineinanderziehen. Sie muß das Christengesetz unmittelbar innerhalb und vermittelst der naturrechtlichen Lebensformen verwirklichen. Sie vollzieht das durch ihre berühmte Lehre von der Berufssittlichkeit. Nach Naturgesetz zerfällt die Gesellschaft in das System der Berufe und Stände, die von ihr sorgfältig aufrechterhalten werden in ihren Unterschieden, Privilegien und Pflichten. Das Berufshandeln innerhalb dieses Ständesystems ist nun der Beitrag des einzelnen zum Wohl und Gedeihen des Ganzen. Es bedarf nur einer Beseelung dieser naturrechtlich-beruflichen Arbeitsgliederung mit dem Geiste der christlichen Liebe, die die Predigt des Wortes der Gesellschaft als freie Gesinnung einhaucht. Gerade in der geordneten Berufsarbeit vollzieht sich daher die christliche Bruderliebe. Die treue Berufs-

erfüllung ist das Mittel in Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, dem Nächsten die gotterfüllte Liebe zu erweisen und die Begründung des eigenen Daseins in seliger Gottesgemeinschaft durch das Verhalten zum Nächsten auszuwirken. Dafür, daß innerhalb dieses Berufssystems keine mit dem christlichen Geiste unverträglichen Berufe enthalten sind, sorgt schon das Naturrecht, das seinerseits bereits Großhandel, Spekulation, Borgwirtschaft sowie jeden die Gesellschaftsschichtung beunruhigenden Revolutionsgeist ausschließt. Das Naturrecht des Sündenstandes erkennt Staat, Macht, Recht, Todesstrafe, Eigentum, Handel und ähnliches an, aber nur in den Grenzen der vernünftigen Zweckmäßigkeit für einen ruhigen, stillen und gottseligen Lebenswandel. Es kommt daher alles darauf an, dieses Naturrecht völlig konservativ als ein für allemal gegebene Gliederung eines sich gegenseitig stützenden Systems der Gesellschaft zu behaupten. Das relative Naturrecht des Luthertums ist daher extrem konservativ. Dieser Konservatismus kommt dann noch in der besonderen Ausgestaltung des Naturrechts selbst zum Ausdruck. Um die Gleichmäßigkeit und Ordnung zu sichern, muß das Recht der Gewalt und Autorität aufs stärkste betont werden. Das geschieht, indem am Naturrecht vor allem seine Relativität und seine Bedingtheit durch die Sünde betont werden. Die Sünde erfordert Repression durch Gewalt, und darum verlangt das Naturrecht die äußerste Vergöttlichung der herrschenden Gewalt. Das Wesen der Gewalt ist Macht und Blutrecht. So möge sie es gebrauchen gegen jede Revolution. Der Widerstand gegen die herrschende Gewalt wäre völlig begriffswidrig und ist daher nicht bloß christlich, sondern auch schon naturrechtlich nicht erlaubt. Die Ausübung der Gewalt mit allen Härten ist darum geradezu ein christlicher Beruf, eine christliche Erfüllung naturrechtlicher Forderungen mit dem Geist der Bruderliebe. Natürlich stoßen unter diesen Umständen die von dem naturrechtlichen Beruf und die von der christlichen Liebesgesinnung geforderten Verhaltungsweisen gelegentlich hart aufeinander. Der Soldat und der Henker sind nicht ganz leicht als Vollstrecker der Bergpredigt zu denken. Hier lehrt nun Luther eine Unterscheidung der Moral des Amtes und Berufes, die das Naturrecht des Sündenstandes uns auferlegt, und einer inneren rein persönlichen Christlichkeit der radikalen Liebesgesinnung, die in den außeramtlichen Lebensbetätigungen zu erweisen ist. Die Doppelheit der relativ-

naturgesetzlichen und der eigentlich christlichen Moral ist jetzt in das Herz jedes einzelnen hineinverlegt. Die Folge davon aber ist, daß das lutherische Naturrecht eine radikal konservative Verherrlichung der herrschenden Gewalten und eine patriarchalische Ergebung in das System der Stände und Berufe geworden ist, während die eigene innere Herzenschristlichkeit mit allen politischen und sozialen Dingen im Grunde gar nichts zu tun hat, als sich ihnen zu unterwerfen und in ihren Formen nach Vermögen der Liebesgesinnung auszuleben. Das ist das Wesen des Luthertums geblieben bis heute: ein radikal konservatives, patriarchalisches Naturrecht der Gewaltverherrlichung und eine innerste politisch-soziale Indifferenz der eigentlich religiösen Gesinnung, die sich unter heutigen Verhältnissen als politisch-soziale Ohnmacht des lutherischen Kirchentums darstellt.

Ganz anders, vielfach geradezu entgegengesetzt, war die Entwicklung des christlichen Naturrechts im Calvinismus. Zwar fußte Calvin zunächst überall auf den lutherischen Voraussetzungen und war sein Autoritätsgefühl nicht viel geringer als das Luthers. Allein Calvin glaubte von Hause aus an ein engeres Zusammenfallen naturgesetzlicher und christlicher Forderungen. Indem er in Genf das Ideal einer wirklich christlichen Gesellschaft aufrichten wollte, war er überall genötigt, das Naturrecht mehr den christlichen Ideen und die christlichen Forderungen mehr den naturgesetzlichen anzunähern. Die Aufrichtung eines wirklichen Gemeinwesens forderte eine Herabstimmung der streng christlichen Ideale und eine stärkere und unmittelbarere Benutzung der Lebensformen des Naturrechts. So wurden beide einander hier inhaltlich angenähert. Der Ausdruck und das Mittel hierfür war die Gleichsetzung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Moral. Calvin kannte den Zwiespalt zwischen der Herzenschristlichkeit und der amtlichen Berufsmoral nicht, der Luthers Gesellschaftsethik so idealistisch, aber auch so passiv und indifferent macht. Er wollte eine christliche Gesellschaft aufrichten und mußte daher dem Naturrecht eine direktere und positivere Beziehung auf die Herstellung eines christlichen Gemeinwesens geben. Daher betonte er stärker den rationellen und kritischen, positiv aufbauenden Wert des Naturrechts und leitete aus ihm auch das Recht her, einer vernunftwidrigen und gottlosen Obrigkeit zu widerstehen. Freilich soll dabei möglichst loyal verfahren werden und geht bei dem Versagen der recht-

mäßigen Gewalt das Revolutionsrecht nur an die nächstuntergeordneten Behörden und Gewaltinhaber über. Wo solche nicht vorhanden sind oder auch ihrerseits versagen, da bleibt aber logisch nichts übrig als die Souveränität des Volkes. Auf dieser schmalen Brücke schritt in den großen französischen, niederländischen, schottischen und englischen Kämpfen der Calvinismus fort bis zu dem radikalen Naturrecht der Demokratie, Volkssouveränität und rationellen Gesellschaftsgestaltung durch die Individuen. Freilich war die Meinung dabei doch immer noch die, daß alle Revolution und rationelle Gesellschaftsordnung nur die christliche Lebensordnung und die Herrschaft der Autorität wieder herstellen soll. Außerdem behielt das calvinistische Naturrecht doch immer von dem relativen Naturrecht her die prinzipielle Anerkennung der Ungleichheit und die daraus hervorgehenden Abstufungen von sehr ungleichen Rechten und Pflichten, insbesondere aber die Betonung der Pflichten, die das natürliche und göttliche Gesetz auferlegt vor den Rechten. Im ganzen aber ist es doch eine fortwährende Zurückdrängung der bloß relativen Züge des Naturrechts und eine zunehmende Heraushebung der abstrakten und absoluten. Indem der angelsächsische Calvinismus vom Staatskirchensystem zum Freikirchensystem überging, eignete er sich sogar für den formellen Aufbau der Kirchen die naturrechtliche Herleitung von einem freiwilligen Vertrag der Individuen an. Seitdem geht er in diesen Ländern mit den liberalen und demokratischen Parteien. Die Hauptstütze der englischen Liberalen sind die Dissenters aus den calvinistischen Mittelklassen, und in Amerika hat sich der kirchliche Individualismus mit dem politischen aufs allerengste verbunden bei vollständiger äußerer Trennung der Institutionen. So sind heute die Calvinisten die Parteigänger liberaler Forderungen, Anhänger der Friedensbewegung und der Antisklavereibewegung, Reformer des öffentlichen Lebens im Sinne einer rationellen naturrechtlichen Zweckmäßigkeit und Beteiligung der Individuen an den Gemeinschaftswerken.

Das sind die Entwicklungen des Naturrechts auf den großen kirchlichen und konfessionellen Gebieten. Nun fehlt das Naturrecht aber auch auf dem Boden der Sekten nicht. Die Verschmelzung von christlichem Gesetz und Naturgesetz war so selbstverständlich geworden, daß auch die Sekten sich dieser Gleichung nicht entzogen. Auch mußte es für sie von Vorteil

sein, sich außer auf das Gesetz Christi auch auf die uralten und urständlichen Forderungen der Natur und Vernunft berufen zu können. Nur sind Sinn und Funktion des Naturgesetzes auf dem Boden der Sekten ganz andere als auf dem der Kirchen. Für die Kirchen kam vor allem das relative Naturgesetz des Sündenstandes in Betracht, um unter diesem Rechtstitel die gegebenen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungen zugleich anerkennen und regulieren zu können. Das verstand sich für Volks- und Landeskirchen, für eine kirchlich geleitete Universalkultur, von selbst. Ganz anders aber liegt die Sache bei der Sekte. Die Sekte bekämpft geradezu den Gedanken der kirchlichen Universalkultur und des Massenchristentums und sammelt die Christen in Freiwilligkeitsgemeinden gereifter und bewußter Christen. Sie kann also mit jenem Kompromißmittel des relativen Naturrechts wenig anfangen. Für sie liegt vielmehr aller Nachdruck auf dem absoluten Naturrecht und seiner Identität mit dem strengen Liebesgesetz Christi. Freiheit, Gleichheit, Gemeinbesitz, Gleichberechtigung von Mann und Frau, so wie es von Uranfang war bei Adam und Eva: das ist daher das Naturrecht der Sekten, das sie im Namen der Vernunft, wie in dem der christlichen Offenbarung fordern.

Freilich muß nun auch innerhalb des Sektentypus eine doppelte Richtung unterschieden werden. Es ist die Gruppe der leidenden und duldenden Sekte einerseits und die der aggressiven reformerischen anderseits. Das erstere ist das Normale, das letztere die freilich nicht seltene Ausnahme. Indem die Sekte nämlich vor allem die Grundsätze der Bergpredigt sich aneignet, ist sie darauf gerichtet, Leiden und Uebel der Welt, Druck und Verfolgung, Verachtung und Feindseligkeit geduldig zu ertragen, auf Rache und Gewalt nach den Worten des Herrn zu verzichten. Sie verlangt eine völlige Scheidung der religiösen Gemeinschaft von der politischen, Freiheit des Glaubens von allem äußeren Druck, verzichtet aber auf Gegenwehr im Falle der Verfolgung und besiegelt ihre Christlichkeit durch das Martyrium. Hier ist das christliche Gesetz unter dem Druck der Welt und ohne Herrschaft und Sieg, ohne allgemeine und öffentliche Geltung. Eine solche wird erst für die Endzeit bei der Wiederkunft Christi und bei der Aufrichtung des tausendjährigen Reiches erwartet. Naturgesetz und Christusgesetz werden also erst in der Endzeit wirklich siegen. Vorläufig halten die Christen das Offenbarungs-

gesetz in ihren engen Kreisen und mit seinen Einschränkungen auf die Lebensformen einer leidenden und gedrückten Sekte. Für die außerchristliche Welt in Staat und Gesellschaft wird die Geltung des relativen Naturgesetzes nicht geradezu geleugnet und auch gelegentlich anerkannt. Aber die Christen beugen auch hier sich lediglich leidend und duldend unter ihnen fremde Lebensformen und verweigern ihrerseits ganz oder teilweise die Teilnahme an Amt, Recht, Krieg, Todesstrafe, Eid und weltlicher Lebensführung. Das Naturgesetz hat hier also eine positive Bedeutung nur für die Zukunft, in der Gegenwart wird es nur in der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit der Gemeindemitglieder im Verhältnis zueinander dargestellt. In modernen Zeiten, wo die Sekten weniger gedrückt und verfolgt sind, bekunden sie daher auch vielfach eine starke Wahlverwandtschaft zu den demokratischen und christlich-sozialen Parteien.

Von der leidenden und duldenden Sekte war der Uebergang zur aggressiven und reformierenden überall da gemacht, wo der Druck der Verfolgungen oder der Enthusiasmus der Begeisterung das Kommen des Gottesreiches nahe erscheinen ließ. Nun heißt es, daß in den Zeiten der bevorstehenden Wiederkunft Christi die Tage des Leidens und Duldens zu Ende sind und die Zeit der Aufrichtung des Reiches Gottes und der Natur gekommen sei. So verkünden es die Bauernscharen Fra Dolcinos, so verheißt es die joachimitische Literatur. So reformieren die hussitischen Taboriten, die Münsterischen Täufer und einzelne Gruppen der Independenten. Hier ergeben sich dann radikal demokratische und sozialistische oder geradezu kommunistische Gedanken. Auch den Bauernkriegen sind derartige evangelische und naturrechtliche Gedanken nicht fern geblieben. Immer aber handelt es sich dabei um das absolute Natur- und Vernunftrecht. Natürlich gehen von hier aus Fäden zum modernen Sozialismus über hin. Insbesondere der moderne christliche Sozialismus ist eine volle Analogie hierzu; er verzichtet nur auf die eschatologische Begründung und redet statt dessen von einer durch Gott herbeizuführenden diesseitigen Umwandlung der Welt, einer Kundgebung des göttlichen Fortschrittswillens in den großen sozialen Bewegungen der Zeit. Aber auch die Sozialdemokratie hat Verbindungen mit diesen Gedankenmächten. Die englische Revolution brachte Vorläufer des Sozialismus, und aus dem Katholizismus heraus haben diese auch in ihm enthaltenen Gedanken

in St. Simon dem Sozialismus vorgearbeitet. Der heutige marxistische Sozialismus hat freilich jeden inneren Zusammenhang mit diesem absoluten christlichen Naturrecht der Freiheit und Liebe abgebrochen und alles statt auf Liebe auf den Klassenkampf und statt auf die göttliche Weltregierung auf die Naturgesetze der ökonomischen Entwicklung gestellt.

Am wenigsten mit dem christlichen Naturrecht hat der dritte Typus, die Mystik, zu tun, Sie ist der radikale organisationslose Individualismus des unmittelbaren religiösen Erlebens und kann sich ebensogut den gegebenen Organisationen anschmiegen als auf jede verzichten, da sie an keiner als an einem wesentlichen Zweck ein Interesse hat. Daher bedarf sie weder, wie die Kirche, eines Kompromisses mit dem relativen Naturgesetz noch, wie die Sekte, eines Ausblicks auf die Verwirklichung des absoluten Natur- und Offenbarungsgesetzes. Sie ist im wesentlichen, wo sie nicht, wie das öfter geschieht, mit der Sekte sich verbindet, indifferent und nimmt die natürlichen Bildungen hin, wie sie sind. Aber in einer Hinsicht hat doch auch diese Mystik eine wichtige sachliche Bedeutung für das Naturrecht, ohne freilich dieses Namens sich anders als gelegentlich zu bedienen und ohne ihren Erwerb in dessen begrifflichen Zusammenhang einzuführen. Die Eigentümlichkeit der konsequenten Mystik ist es nämlich, alle historischen, kultischen und dogmatischen Bestände lediglich als Einkleidungen und Niederschläge des im Grunde überall identischen religiösen Vorgangs anzusehen. Das Christentum ist die Wirkung des Christus in uns, des in Christo enthaltenen göttlichen Prinzips. Es ist daher in allen verschiedenen Formen des historischen Christentums überall dasselbe wirkende Prinzip mit nur relativen äußeren Verschiedenheiten. Ja auch die tiefere außerchristliche Frömmigkeit geht auf dieses Prinzip, auf den von den Heiden selbst als Christus nicht erkannten Christus in uns, zurück. Das innere Licht ist also identisch mit dem göttlichen Vernunftwesen des Menschen überhaupt, identisch mit dem natürlichen Licht. Daraus ergibt sich nicht nur, wie bei der Sekte, die Forderung der bürgerlichen Toleranz, der Nichteinmischung der Staatsgewalt in religiöse Kämpfe und der Ueberlassung des Kampfes an die rein geistigen Kräfte. Vielmehr entsteht hieraus der Gedanke der Gewissensfreiheit als einer Forderung des menschlichen Wesens, als Anspruch auch aller relativen Wahrheit auf Leben und Selbst-

darstellung um des auch in ihr enthaltenen Wahrheitskerns willen. Es ist der Relativismus in der Behandlung der verschiedenen Konfessionen und äußeren Religionsformen oder Dogmen als relative Ausdrücke für eine hinter ihnen liegende allgemeine religiöse Idee, das innere Licht, das inwendige Wort oder den in allen Herzen enthaltenen Funken und Sonnen des Logos-Christus. Dies innere Licht und seine Aeußerung in allen Menschen wird häufig in Beziehung gesetzt zum natürlichen Sittengesetz, das auch als Kern in aller positiven Sittlichkeits- und Rechtsbildung enthalten ist. Dagegen als Bestandteil des doch immer ethisch-rechtlichen Naturgesetzes wird diese Gewissensfreiheit meines Wissens innerhalb dieser Kreise nicht bezeichnet. Es scheint mir erst der Einfluß der aufklärerischen Naturrechtstheorie oder Menschenrechtstheorie zu sein, die alle aus der Vernunft fließenden Rechtsfolgerungen konstruiert, wenn diese Gewissenfreiheit juristisch unter die natürlichen Menschenrechte einbezogen wird. Die Sache selbst aber stammt aus den Kreisen der Mystik und der Sekte, soweit sie mit der Mystik zusammengeflossen ist. Das kirchliche Naturrecht hatte vielmehr umgekehrt genau wie Rousseaus Entwurf der Menschheitsrechte die äußere Einheit der Kultur und der Religion als Vernunftforderung des Naturrechts bezeichnet. Den mystischen Gedanken in rationalistischer und juristischer Form bieten erst die amerikanischen Konstitutionen dar. Doch ist nicht zu übersehen, daß schon in Spinozas Theologisch-politischem Traktat die mit der Mystik des inneren Wortes, des Christus in uns, des natürlichen Lichtes und natürlichen Gesetzes zusammenhängenden Toleranzforderungen sich mit den Forderungen der wissenschaftlichen Denkfreiheit berühren, die als ein im Staatsvertrag nicht aufzugebendes Menschenrecht erscheint. Spinoza lebte nicht umsonst jahrelang mit den Rijnsburger Kollegianten zusammen. Allerdings hat auch er es noch für notwendig gehalten, diese modernen, des Anarchismus verdächtigen Ideale mit dem Gedanken der staatlich-kirchlichen Kultureinheit auszugleichen, dem auch Hobbes soeben eine neue, moderne Begründung zu geben für die Aufgabe der philosophischen Soziologie gehalten hatte.

Damit gleitet der Blick hinüber nach dem modernen klassischen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, das den Anfang einer neuen modernen Auffassung der Soziologie unabhängig von kirchlichen und religiösen Maßstäben bedeutet und das nicht nur die

instinktive Selbstempfindung aller Gemeinschaft beherrscht, sondern auch den juristischen und faktischen Aufbau aller modernen Institutionen aufs tiefste durchdrungen hat. An Stelle der übernatürlichen göttlichen Stiftungen und Bindungen auf profanem und auf kirchlichem Gebiet trat hier das Ideal eines radikalen Neubaus von der Vereinigung der Individuen her, wobei man den rationellen Erwägungen der Zwecke der Gemeinschaft für das Individuum folgen und aus diesem Grundgedanken die juristische Theorie entwickeln wollte. Das ist unzweifelhaft gegenüber der kirchlichen Kultur und ihrem relativen Naturrecht, auch gegenüber dem eschatologischen Enthusiasmus der Sekte, etwas Neues.

Allein erwägt man die bisher dargestellten Zusammenhänge, so legt sich von selbst die Wahrscheinlichkeit einer starken Kontinuierlichkeit nahe, die das klassische profane Naturrecht mit dem kirchlichen verbindet und den Aufstieg der modernen radikalen sozialen Neubildungen eng verknüpft mit einer Umformung der alten hellenistisch-christlichen Ideen. Auch das profane Naturrecht ist eine ideelle Gesetzgebung in einem vielfach fast utopischen Gegensatz gegen die wirklichen Naturgesetze und Beschaffenheiten der Gesellschaft. Auch es beruht auf einem starken religiösen Glauben an die Zweckmäßigkeit der Welt, den Sieg des Guten und Vernünftigen, der als Nachhall und Umformung des christlich-jüdisch-stoischen Theismus sich darstellt. Die Kontinuität zwischen der Kultur der Aufklärung und der christlich-kirchlichen Kultur ist überall größer, als sie den im Kampfe begriffenen Generationen und der modernen Abneigung gegen die kirchliche Kultur erscheint. Der Unterschied liegt nur in dem Optimismus und in der Diesseitigkeit, in der Ersetzung aller übernatürlichen Offenbarung durch die Fähigkeiten der sich selbst logisch explizierenden Vernunft und der allgemeinen sittlichen Grundanlagen, damit in der Einheitlichkeit und dem Radikalismus des Aufbaus aus einer einzigen allbeherrschenden Idee. Der Individualismus ist nur von seinen patriarchalischen Beimengungen und den göttlichen Sanktionen der aus ihm hervorgehenden Sozialbildungen ganz oder teilweise, praktisch oder nur theoretisch befreit. Das ist in der Wirkung gewiß etwas Neues. Sachlich aber und teilweise auch formell-begrifflich werden die alten Gedankenschätze fortgeführt und umgeformt. Die noch ungeschriebene Geschichte des Liberalismus und der naturrechtlichen Weltanschauung hätte überall darauf Rücksicht zu neh-

men. Selbstverständlich sind daneben die anderen das moderne profane Naturrecht mitbestimmenden Einflüsse und Gründe nicht geleugnet. Der Emanzipationsdrang des Bürgertums, der Rationalismus des absoluten Staates, die Analogie der allgemeinen rationalistisch-mathematischen Denkweise: all das hat seine hohe Bedeutung. Aber diese Zusammenhänge erfordern eine besondere Darstellung. Hier sollte nur der Einschlag des kirchlichen Naturrechts hervorgehoben werden.

Erkennbar ist dieser Zusammenhang schon jetzt ohne weiteres bei den großen die moderne Welt bestimmenden Denkern. Sogar Hobbes hat als Ideal den Zusammenfall des christlichen Sittengesetzes mit dem von ihm konstruierten Naturrecht bezeichnet, welches letztere er freilich ohne jede Rücksicht auf den Sündenfall und unabhängig von der stoisch-christlichen Tradition mehr nach epikureischem Vorbild entwickelte. Aber die allgemeinen Fragestellungen sind ihm doch auch für seine ganz neue Konstruktion durch die kirchliche Naturrechtslehre gegeben. Grotius hat in bewußtem Anschluß an stoische und scholastische Vorbilder den Geltungsbereich des absoluten und rein rationalen Naturrechts erweitert und das christliche Sittengesetz demgegenüber wieder in die Stellung besonderer nicht vernunftnotwendiger Ratschläge und Ueberhöhungen gestellt, ähnlich wie der Katholizismus. Ganz deutlich sind bei Pufendorff die neuen Erkenntnisse in die alten eingebettet. Spinoza bezeichnet in seinem theologisch-politischen Traktat das Gesetz seiner Ethik als natürliches Gesetz und identifiziert es mit dem Gesetz Christi. Locke hat das von ihm ganz frei konstruierte ethische und rechtliche Naturgesetz identifiziert mit einem neu verstandenen Christentum. Leibniz führt unter dem Titel »le naturel« den Begriff der Lex naturae für seine Ethik fort und leitet in der Einleitung seines Codex diplomaticus jurisgentium davon, ganz wie der heilige Thomas, das Naturrecht ab. Christian Wolff hat schließlich bei aller Erweiterung des Naturrechts doch seine Identität mit dem christlichen Sittengesetz nachdrücklich festgehalten. Noch bei Voltaire findet man allenthalben den Begriff der loi naturelle und Rousseaus Verherrlichung der Natur beruft sich auf das sittliche Naturgesetz. Das Naturrecht in der Durchführung der Juristen hat in der Trennung eines abstrakten, rein begrifflichen und eines hypothetischen, auf die besonderen Umstände Rücksicht nehmenden Naturrechts die alte Unterscheidung eines absoluten und eines

relativen Naturrechts konserviert. Auch ist unverkennbar, wie die radikalere reformierte Entwicklung zuerst Unterlage und Anstoß für die neuen Theorien gab, während die lutherische und katholische Welt nur langsam nachfolgte. Nicht minder ist die Betonung und Wirksamkeit der im kirchlichen Naturrecht enthaltenen stoischen Elemente zu einer selbständigen Entfaltung hervorzuheben, die außer an die kirchliche auch an die römisch-rechtliche Tradition anknüpfen konnte.

Es ist nicht möglich, dem hier weiter nachzugehen. Auch ist die Forschung in diesem Punkte noch sehr wenig vorgeschritten, da die Geschichte der Philosophie noch sehr wenig an die Aufhellung der soziologischen Bestandteile des philosophischen Denkens gewöhnt ist. Aber die allgemeinen Grundlinien des Zusammenhangs sind damit deutlich geworden. Und auch noch etwas Weiteres wird von hier aus verständlich. Das moderne profane Naturrecht ist ähnlich wie das christliche und stoische Sozialideal ein Ideal, eine Ideengesetzgebung, die sich zwar anfangs auf die Konstruktion des historischen Hergangs der Gesellschaftsstiftung berief, die sich aber immer klarer darüber wurde, daß sie in Wahrheit eine Idee und kein soziales Natur- oder Geschichtsgesetz ist. Bei Rousseau und vor allem Kant ist klar ausgesprochen, daß es eine Beurteilung der Gesellschaft unter Sollmaßstäben und nicht eine Erklärung des wirklichen Hergangs ihrer Entstehung ist. Damit aber tut sich auch hier der Blick auf für die Zusammenstöße der Idee mit den Naturgesetzen der Gesellschaft, ganz ähnlich, wie das für das stoisch-christliche Naturrecht der Fall war. Das alte christliche Ideal stieg empor im Bunde mit der individualistischen und pessimistischen Zersetzung der antiken Gesellschaft und einigte sich mit dem Begriff einer idealen Natur, aber es stellte dann doch bald genug die Kehrseite, den Gegensatz gegen die Forderungen der tatsächlich herrschenden Natur, heraus. Das moderne naturrechtliche Ideal erhob sich mit der Zertrümmerung der alten feudalen Bindungen und der Emanzipation der freien Lebenskräfte, aber offenbarte auch dann rasch genug den Gegensatz gegen die reale Naturbeschaffenheit der Gesellschaft. Es sind nur für das moderne Denken nicht mehr die durch die Sünde geschaffenen Widerstände, sondern Schwierigkeiten, die durch deszendenztheoretische, rassenpsychologische und schließlich soziologische Naturgesetze veranschaulicht wer-

den. So steht auch das profane Naturrecht der Neuzeit und der liberale Idealismus mutatis mutandis in denselben Kämpfen und Schwierigkeiten wie die alte stoisch-christliche Idee.

Vorsitzender: Meine Damen und Herren, ich lasse zunächst eine Pause von 5 Minuten eintreten und bitte die Redner, sich zur Diskussion hier zu melden.

(Pause).

Das Wort hat Herr Professor Tönnies.

Professor Dr. Tönnies:

Hochgeehrte Damen und Herren! Ich glaube, wir alle verhalten uns zu den Darlegungen des Herrn Professors Troeltsch im wesentlichen empfangend, denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß irgend einer hier zugegen ist, der sich an gelehrter Kenntnis und tiefer Durchdringung der in Betracht kommenden Lehren, ebenso an Beherrschung, insbesondere der Kirchengeschichte mit ihm messen oder vergleichen kann. Ebenso stehe auch ich dazu, daß ich nicht im entferntesten daran denke, in dieser Beziehung mit ihm zu wetteifern, und ich kann also nur in der Hauptsache mich als Lernender in dieser Hinsicht bezeichnen. Es trifft sich aber, daß ich selber mich intensiv, wenn auch wesentlich vor vielen Jahren, mit dem neueren philosophischen Naturrecht, mit dem rationalistischen Naturrecht, insbesondere mit der großen und epochemachenden Lehre des Thomas Hobbes beschäftigt habe, und daß ich von da aus im Zusammenhang mit weitergehenden soziologischen Studien vielfach dasselbe Problem ins Auge gefaßt habe, das uns hier dargestellt worden ist. Es liegt auf der Hand, daß dieses Problem auch von besonderer Wichtigkeit ist im Zusammenhang von demjenigen, was gestern hier erörtert wurde und an dem niemand, der denkend die letzten 30 Jahre durchlebt hat, vorübergehen konnte, nämlich dem Problem, das durch die Worte »historischer Materialismus« oder »materialistische Geschichtsauffassung« bezeichnet ist. Ich mache keinen Hehl daraus, daß ich für meine Person dieser Auffassung sehr nahestehe, daß ich, ohne mich irgendwie darum zu bekümmern, was etwa Marx oder Engels oder irgend ein Nachfolger in dieser Beziehung gesagt hat — meine Ansicht mag damit übereinstimmen oder nicht —, auf Grund teils der Anregungen, die in der Tat auch für mich darin enthalten gewesen sind, teils aber auch auf Grund eigener Beschäftigung mit diesen Dingen, mit den Tatsachen der Wirklichkeit und der Geschichte, zu einer Auffassung gekommen bin, die sich wenigstens wohl nahe mit dem berührt, was vielleicht als der rationelle Kern jener materialistischen Ansicht bezeichnet werden kann. In diesem Sinne glaube und behaupte ich nun, daß diejenigen Lehren, insbesondere diejenigen, die soziale Ideale ausprägen, in gewissem Sinne als Reflexe betrachtet werden müssen, als Ausstrahlungen eines tiefer liegenden Wollens, das im letzten Grunde auf den natürlichen menschlichen Trieben beruht und das nun mehr oder minder sich dahin entwickelt, auch in den Ideen, insbesondere eben in den Idealen sich auszuprägen und zu versuchen, eben durch diese Ausprägung in seinem Sinne zu wirken. Ich betrachte in diesem Lichte wesentlich auch die Rechts- und Staatstheorien und daher auch das Naturrecht und im Zusammenhang

damit die für das menschliche Gemüt so bedeutungsvollen, daher für die menschliche Geschichte so ungemein tief wirkenden religiösen Glaubensvorstellungen und -Sätze. Ich meine nun, daß die hier erörterte Frage ein etwas anderes Gesicht bekommt, wenn man sie in diesem Lichte betrachtet, daß nämlich aus verschiedenen Zuständen darin wurzelnder verschiedener menschlicher Individualitäten in ihren Gefühlen und Stimmungen und insbesondere aus daraus hervorgehenden verschiedenartigen Bestrebungen mit Notwendigkeit verschiedene Lehren dieser Art sich ergeben, mehr oder minder religiös gefärbte, mehr oder minder wissenschaftlich gefärbte, innerhalb der Religion mehr oder minder kirchlich, mehr oder minder sektarisch gefärbte, und, um konkreter zu sprechen, daß also insbesondere, was die ganze neue christliche Entwicklungsgeschichte betrifft, d. h. die Zeit, die wir als Mittelalter und Neuzeit begreifen, daß es sich da im wesentlichen immer handelt um die Entwicklung der Zustände, und folglich um die Entwicklung der Gedanken, aus einem agrarischen Zustand zu einem städtisch kommerziellen industriellen. Daß nun aber diese wesentliche und Hauptentwicklung ganz bedeutsam modifiziert wird, wie in jeder Hinsicht, so auch in dieser Hinsicht durch die Tatsache, daß eben diese ganze neue Entwicklung — Mittelalter und Neuzeit — im Altertum beruht, aus dem Altertum hervorgeht, durch das Altertum geschwängert ist, daß dieselbe insbesondere immer sich als Fortsetzung des Altertums gefühlt hat und insbesondere natürlich die Christen als die Fortsetzer der Christen, die eben im alten römischen Reich emporgekommen waren, und die dann innerhalb des römischen Reichs es durchgesetzt hatten, das Christentum zur Staatsreligion zu erheben; ich sage, durch diese Tatsache ist das ganze Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Lehre tief modifiziert worden. Das ganze Mittelalter hat sich ja noch als im römischen Reiche lebend, im vierten Weltreiche, im letzten Weltreiche lebend betrachtet, und es war gleichzeitig noch davon überzeugt, wie die Christen es im wirklichen alten römischen Reiche waren, daß es mit diesem Reich zu Ende gehe und daß mit diesem Reiche überhaupt die Herrlichkeit der Welt zu Ende sei, daß dann eben der Herr wieder kommen werde und das Tausendjährige Reich beginnen werde.

Ich meine, nun hat sich allerdings durch den Wechsel des Schauplatzes und insbesondere dadurch, daß aus einer hochentwickelten, kommerziell, industriell, ethisch entwickelten Gesellschaft, wie sie im alten Rom und seinen Dependenzen vorlag, ihr Gegenteil wurde, daß sich diese verwandelte in eine relativ primitive, in eine wesentlich agrarisch feudale Gesellschaft, es hat sich daraus notwendig eine veränderte Stellung der christlichen Lehre und ein verändertes Verhältnis zwischen der christlichen Lehre und den wirklichen Gefühlen der Menschen entwickeln müssen, und ich meine, daß das in der Hauptsache so geschehen ist, daß, während das Christentum im Altertum noch trotz der Kirchenbildung in gewissem Maße auf dem altchristlichen Standpunkte verharrte, nämlich auf dem Standpunkte, daß die Welt und ihr Staat durchaus verweltlicht, daß sie des Teufels sei und negiert werden müßte, und daß es eben nur die civitas dei sei, die ein Recht auf Existenz habe, die sich aber mit der Welt abfinden müsse, die mit diesem relativen Naturrecht, wie Herr Prof. Troeltsch es vortrefflich erörtert hat, wie es in der Stoa ausgebildet und vom Christentum übernommen wurde, sich abfinden müsse. Ich meine, die

alte Kirche vertrat den Standpunkt, daß die Kirche gleichsam als ein Fremdling in dieser feindlichen Welt sich bewege, noch nach Möglichkeit radikal, sie erklärte, Ecclesia jam nunc regnum Dei est, sagt Augustin, die Kirche ist schon jetzt das Reich Gottes, im Gegensatz zu den Ketzern, zu den Sektierern, die das Reich Gottes glaubten aufrichten zu sollen innerhalb dieser Welt. Gewiß, während die Kirche alle Ursache hatte, diese in Sünde versunkene antike Welt, die zum Verderben reif war, gänzlich zu verwerfen, während sie im Mittelalter daran festhalten mußte, so war es doch nicht zu vermeiden, daß eine viel tiefere Anpassung, eine viel innigere Verbindung mit der Welt innerhalb des Mittelalters vor sich ging, wo diese einfachen agrarischen Zustände immerhin noch viel näher der Einfalt und Frömmigkeit des Christen blieben, Zustände, die noch nicht so weit von den kommunistischen Ursprüngen entfernt, ja die im ganzen Agrarkommunismus verwirklicht waren, so daß die in der antiken Welt vollkommen utopischen Ideale, daß kein Zins genommen werden solle, insofern sich verwirklichen konnten, als ein Bedürfnis des Kreditverkehrs gering entwickelt war, und es in der Tat nur einen Konsumtivkredit gab, den man mit Recht aus agrarischen Gründen bekämpfen konnte, so, meine ich aber und auch eben aus dieser absoluten Verwerfung der Welt, die schon infolge der Verstaatlichung der Kirche nicht mehr so absolut war, doch in der modernen mittelalterlichen Welt eine viel entschiedenere Bejahung mindestens mußte gelten lassen, konnte ja sogar eine heilige Weltordnung sich entwickeln, die tatsächlich in hohem Maße geltend gemacht wurde, so daß innerhalb der Publizistik sich immer die zwei Schulen nebeneinander befanden, von denen die eine, wie z. B. Gregor VII. absoluten kirchlichen Radikalismus geltend machte, wonach die Kirche heilig ist, der Staat aber des Teufels und ist nur insofern zu dulden, als er sich der Kirche unterordnet — neben dieser Lehre hat sich immer die andere bewegt, die ein Nebeneinanderleben, ein Nebeneinanderbestehen der zwei Schwerter vertrat, die also die Göttlichkeit auch der weltlichen Gewalt behauptete, was im Sinne der alten Kirche eine große Ketzerei war, und doch z. B. beim heiligen Thomas sich ausgeprägt findet.

Dann konnte sich schon im Mittelalter wie bei Marsilius von Padua eine andere Lehre entwickeln, daß in der Tat die Kirche eine Institution sei, die höchstens indirekt göttlich sei, wie die weltliche auch, daß eben im Volk, im Willen der Menschen die eigentliche Wurzel liege. Und diese Lehre steht zugleich zusehends immer mehr und in immer deutlicherer Weise im Gegensatz zu dieser in den agrarisch feudalen Verhältnissen wurzelnden Heiligung der bestehenden Feudalordnungen, insbesondere des Kaisertums und seines Rechts, als die allmählich unter schweren Hemmungen sich entwickelnde bürgerliche Lehre. Und dieser bürgerliche Charakter ist, meine ich, dem Naturrecht der Sekte und dem rationalistischen Naturrecht gemeinsam. Sie beide sind in gewissem Sinne also von Anfang an rebellisch; sie sind von Anfang an rebellisch, insofern sie gegen diese bestehenden weltlichen Gewalten und mehr und mehr eben auch gegen die Kirche revoltieren. Nun meine ich aber, die Verwandtschaft der sektiererischen Religion, des sektiererischen Christentums, mit andern Worten der Ketzerei mit dem Rationalismus liegt hier an diesem Punkte wie übrigens an manchen anderen. Sie verwerfen die Kirche, sie sind der Kirche entgegen, sie sind auch damit der geistig theologischen Heiligung

der weltlichen Gewalt entgegen. Sie sind nun mehr oder minder — die Sekten minder, der Rationalismus in der allerentschiedensten Weise — beflissen, alle weltlichen Ordnungen lediglich zu begründen auf ihre Zweckmäßigkeit und ihre Nützlichkeit, also auf die Bedürfnisse der Individuen, und das ist eben die bürgerliche Richtung, die sich mitten in dem Idealismus des Bürgertums selber und aus ihm heraus entwickelt. Die Gegensätze sind hier ja so mannigfach. Die Anschauung, daß die bestehenden Ordnungen, die bestehenden Gesetze und Rechte eine übernatürliche Heiligung haben, ist zugleich eine tief volkstümliche. Die Ehrfurcht vor der Obrigkeit, die also vom Evangelium gelehrt wird, ist eine Idee, die insbesondere dem Bauer in Fleisch und Blut lebt. Er sieht eben den in der Natur gegebenen Unterschied als einen von Gott gegebenen an, den Unterschied zwischen den höheren Ständen und den ganz niedrigen, den Unterschied zwischen König und Untertan. Demgegenüber aber steht der Bürger von vornherein, auch schon durch die vorstaatliche Verfassung, auch durch die städtische Verfassung des Mittelalters, auf einem ganz anderen Standpunkt. Er hat von vornherein das Bewußtsein: diese Stadt und ihr Recht, das ist meine Hütte, die habe ich geschaffen, und daher hat sogar das Naturrecht des Althusius, das uns Gierke wieder aufgedeckt hat, woran er die ganze Entwicklung des Naturrechts angeknüpft hat, daher hat, meine ich, sogar das Naturrecht des Althusius trotz seiner theologisch-calvinistischen Form im Grunde einen bürgerlich rationalistischen Charakter.

Der große Unterschied, der sich dann aber doch entwickelt auch innerhalb dieses bürgerlichen Naturrechts, ist, meine ich, allerdings in einem gewissen Zusammenhang mit dem so viel entschiedeneren atheologischen und antitheologischen Charakter des Rationalismus, er ist in der Hauptsache der, daß das calvinistische und zugleich ständische Naturrecht — und das ist das charakteristische, daß das Bürgertum sich darin behauptet, wie dann andererseits auch der adelige Stand diese calvinistische Tendenz hat, die genau ähnliche Theorien hervorbringt, wie sie in Schottland entwickelt sind — da war es sowohl das Bürgertum als der feudale Adel, die sich behaupten wollten gegenüber der wachsenden Zentralisierung der Staatsgewalt.

Diese verschiedenen Tendenzen und Richtungen berühren sich hier. Ich meine aber, was ihn noch unterscheidet von dem radikal rationalistischen Naturrecht, das in seinem Schoße auch wieder verschiedene Tendenzen trägt, was ihn aber in der Hauptsache unterscheidet, ist dies, daß jene noch die Verbindung, die Gemeinschaft, den Staat als etwas seinem Wesen nach Wirkliches und etwas seinem Wesen nach dem Individuum überlegenes, es tragendes, es nährendes, es notwendig bedingendes, wesentlich Organisches betrachten und empfinden, während das rationalistische Naturrecht nicht ohne den Einfluß der gesamten mechanistischen Philosophie, die im 17. Jahrhundert mit der Entwicklung der modernen Physik sich anbahnte, davon ausgeht: nur das Individuum ist wirklich, alles andere sind nur Namen für gewisse, nur eingebildete, nur gemachte Verbindungen, die eben nur in unserer Vorstellung existieren, und folglich haben sie überhaupt keinen weiteren Lebenszweck, als daß sie den Zwecken der Individuen dienen. Sie sind also wesentlich fiktiv, der Staat ist ein Gedankending, darauf kommt es hinaus, er ist aber auch andererseits das einzige, was wir bedürfen. Denn was wir bedürfen, ist weiter nichts, als Schutz

des natürlichen Rechts, sei es nun, daß das natürliche Recht mit seiner Eigentumsordnung insbesondere gedacht wird als schon vor der Stiftung des Staates existierend, daß der Staat nur hinzuzukommen braucht und nun eben diese Ordnung bestärken, betätigen und einhalten soll; oder daß gedacht wird: nein, der Staat wird eben geschaffen, um diese Ordnungen überhaupt zu machen, das Eigentum ist erst vorhanden damit, daß der Staat ist. Der Staat aber ist die allererste Notwendigkeit, weil ohne den Staat — wie das Hobbes in klassischen Formen ausführt — weil ohne den Staat ja alle Individuen Wilde sind und homo homini lupus ist: der eine frißt den andern auf. Also der Staat ist eine traurige Notwendigkeit, ein notwendiges Uebel.

(Der Redner wird durch den Vorsitzenden unterbrochen). Ich muß hier aufhören, ich bitte um Entschuldigung, wenn ich zu weitläufig geworden bin.

Vorsitzender: Das Wort hat Herr Professor Weber.

Professor Dr. Max Weber, Heidelberg:

Verehrte Anwesende! Ich möchte Einiges sagen zu dem, was Herr Professor Tönnies ausgeführt hat. Er hat sich auf dem Gebiet, über das wir sprechen, in immerhin weitgehendem Maße als Anhänger der ökonomischen Geschichtsdeutung, wie wir statt materialistische Geschichtsauffassung sagen wollen, bekannt. Man wird seine Auffassung doch wohl im ganzen dahin resumieren können, mit einem modernen, oft gebrauchten aber innerlich nicht ganz klaren Ausdruck, daß diejenigen religiösen Gegensätzlichkeiten, von denen hier die Rede gewesen ist in dem Vortrag, den wir hörten, »Exponenten« irgendwelcher ökonomischer Gegensätze gewesen seien. Nun, meine Herren, es kann auch nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß die ökonomischen Verhältnisse, wie überall, so auch hier, weit eingreifen, und in seinen bekannten Arbeiten hat mein Kollege und Freund Troeltsch auch in der nachdrücklichsten Weise auf die ökonomischen Beziehungen und Bedingungen der Entwicklung religiöser Spezifika hingewiesen. Aber man darf sich diese Entwicklung nicht so ganz einfach denken. Ich glaube, vielleicht in letzter Linie mit Tönnies vielfach einig zu sein; aber bei dem, was er gesagt hat, lag doch in einigen seiner Bemerkungen ein Versuch, einer allzu gradlinigen Konstruktion.

Professor Dr. Tönnies: Vorläufig!

Professor Dr. Max Weber: Er hat insbesondere, wenn ich ihn recht verstanden habe, die Verwandtschaft der Sekten-Religiosität mit der Stadt betont. Nun, meine Herren, die erste spezifische Sekte, die Mustersekte sozusagen, der alle späteren eigentlichen Sekten in der Struktur entsprechen, die Sekte der Donatisten im Altertum, ist auf rein agrarischem Boden entstanden. Das Charakteristikum dieser Sekte, wie jeder Sekte, trat darin zutage, daß sie sich nicht damit begnügt, daß die christliche Kirche eine Art von Fideikommiß-Stiftung der Gnade sei, gleichgültig, welcher Mensch diese Gnade im Sakrament spendet, gleichgültig also, ob der Priester würdig ist oder nicht: er spendet eben magische Wunderwirkungen, über welche seine Anstalt verfügt, die ganz unabhängig davon sind, welcher Wert ihm als Individuum innewohnt. Hiergegen wendet sich der Donatismus und verlangt, daß der Priester, wenn er als Priester von seiner Gemeinde anerkannt werden soll, auch in seinem Wandel, in seiner Persönlichkeit eine Verkörperung voller religiöser Qualifikation sei. Eine »Sekte«

ist — wenn man sie von einer »Kirche« begrifflich scheiden will — eben nicht, wie diese, eine Anstalt, sondern eine Gemeinschaft von religiös Qualifizierten, sie ist die allen zum Heil berufene und nur diese umfassende Gemeinde, die als unsichtbare Kirche, auch in den Gedanken Luthers und Calvins, Augustins, existiert, aber nun hier, bei der Sekte, ins sichtbare übersetzt wird.

Alles, was später an Sekten entstanden ist, knüpft in den entscheidenden Punkten, in dem Verlangen der Reinheit, der ecclesia pura, der Gemeinschaft nur von solchen Gliedern, die nach Art der ihres Wandels und ihrer Lebensformen nicht offensichtlich die Zeichen der göttlichen Verwerfung an sich tragen, daran an — während dagegen die Kirchen ihr Licht scheinen lassen über Gerechte und Ungerechte, nach der calvinistischen und der katholischen so gut wie nach der lutherischen Lehre, denn z. B. auch nach der calvinistischen Lehre mit ihrem Prädestinationsglauben ist es Aufgabe der Kirche, auch die unwiderruflich von Ewigkeit her Verdammten äußerlich unter ihre Fuchtel zu zwingen, — zu Gottes Ruhme. Jene »Sekten«-form der Gemeinschaftsbildung aber findet sich, wie gesagt, zum erstenmal außerhalb der Städte.

Nun, wie steht es denn außerhalb des Altertums? Da hat Professor Tönnies die Einfachheit der Zustände des agrarischen Mittelalters verantwortlich gemacht für die Art der Entwicklung des mittelalterlichen Christentums und hat hervorgehoben, daß auf dem Boden der Städte die Kirchenauffassung — ich vereinfache das, was er gesagt hat, wohl mit seiner Zustimmung etwas, ohne es, glaube ich, zu verfälschen — durchlöchert wurde, teils zugunsten eines rein weltlichen oder wenigstens zur reinen Weltlichkeit sich entwickelnden Rationalismus, teils zugunsten des Sektenprinzips. Demgegenüber ist doch festzustellen, daß die Machtstellung des Papsttums grade, und keineswegs nur politisch, auf den Städten ruhte. Im Gegensatz zu den Feudalgewalten standen die Städte Italiens zum Papst. Die Zünfte Italiens waren das katholischste, was es überhaupt gegeben hat in der Zeit der großen Kämpfe. Der heilige Thomas und die Bettelorden waren gar nicht möglich auf einem anderen Boden als auf dem der Städte, denn gerade weil sie vom Bettel leben, können sie nicht von Bauern leben, der den Bettler zur Türe hinausweist.

Professor Dr. Tönnies: Sie revoltierten gegen den Benediktinerorden.

Professor Dr. Max Weber: Gewiß, aber vom Boden der Städte aus. Der hochgespannteste Kirchengedanke sowohl wie der Sektengedanke, alle beiden höchsten Formen der Religiosität, sind erst auf dem Boden der Städte im Mittelalter . . .

Professor Dr. Tönnies (den Redner unterbrechend): Die Franziskaner haben sehr bedeutende Beziehungen zu den Sekten!

Professor Dr. Max Weber: Zweifellos, das ist gar keine Frage; aber die Dominikaner nicht, und ich konstatiere hier ja lediglich, daß überhaupt die volle, auch grade die kirchliche, Christianisierung des Mittelalters erst durchgeführt worden ist, nachdem es Städte gab, und daß sowohl die Form der Kirche und ihres Naturrechts wie die Form der Sekte und des ihrigen ihre Blüte erst auf dem Boden der Städte gefunden haben. Ich würde also nicht zugeben, daß hier eine prinzipielle Unterscheidung zu machen sei. Ich würde das auch für später nicht zugeben. Es ist unendlich oft der Gedanke vertreten

worden, daß der Protestantismus eigentlich die Form sei, in der sich die christliche Religiosität der modernen Geldwirtschaft angepaßt habe. Ganz ebenso, wie man sich eingebildet hat, daß die Rezeption des römischen Rechts erst durch moderne geldwirtschaftliche Verhältnisse herbeigeführt worden wäre. (Zwischenruf). Es steht felsenfest demgegenüber, daß ausnahmslos alle spezifisch kapitalistischen Rechtsformen der modernen Zeit mittelalterlichen, zum großen Teil direkt germanischen, Ursprungs und dem römischen Rechte völlig unbekannt sind, und es steht ferner fest, daß die Reformation erstmalig von Gegenden aus in Bewegung gesetzt worden ist, die in ökonomischer Beziehung hinter Italien, hinter Florenz usw. unendlich weit zurückstanden. Auch alle Sekten, auch die täuferischen Sekten z. B. haben sich grade auf dem Boden z. B. von Friesland und auf agrarischem Boden besonders gut entwickelt. Sie werden ja gleich sehen, wie weit trotzdem wir beide übereinstimmen. Nur das — und das werden Sie vielleicht auch gar nicht bestreiten, was ich dagegen sage — nur das wende ich ja ein: es darf nicht dem nachgegeben werden, der Ansicht, die immerhin indirekt und wohl gegen Ihre Absicht aus Ihren Worten geschlossen werden könnte, als ob man die religiöse Entwicklung als Reflex von irgend etwas anderem, von irgendwelchen ökonomischen Situationen betrachten könnte. Das ist meiner Meinung nach unbedingt nicht der Fall. Will man sich klar machen, wie sich ökonomische und wie sich religiöse Dinge zu einander verhalten, so wird man etwa an folgendes erinnern dürfen.

Wie sich Herr Professor Tönnies erinnern wird, war in Schottland und ebenso auch in Frankreich der Adel — in Schottland ganz, in Frankreich hervorragend — der Führer der calvinistisch-hugenottischen Revolte. Und so ist es überall. Die Kirchenspaltung geht senkrecht und vertikal durch die Ständeschichtung der Zeit des 16. Jahrhunderts hindurch, sie umfaßt Personen von den obersten bis zu den untersten Schichten der Bevölkerung hinab. Aber im weiteren Verlauf der Entwicklung ändert sich das. Es ist ganz gewiß kein Zufall und hat selbstverständlich auch ökonomische Gründe, daß der schottische Adel in den Schoß der Episkopalkirche zurückgekehrt ist, und daß umgekehrt das schottische Bürgertum in die schottische Freikirche ausgemündet ist. Es ist kein Zufall, daß der französische Adel je länger je mehr die Fahne des Hugenottismus verließ, und daß das, was an Hugenottismus in Frankreich weiter verblieb, zunehmend bürgerlichen Charakters war. Aber auch das ist nicht so zu verstehen, daß das Bürgertum, als solches, aus ökonomischen Gründen, aus sich die betreffende Religiosität entwickelt habe. Umgekehrt! Das Bürgertum, das in Schottland geprägt wurde, hat z. B. John Keats als ein Produkt der dortigen Kirchenmänner bezeichnet. Und für Frankreich hat z. B. Voltaire das Richtige recht gut gewußt. Kurzum, auch hierin wäre es gänzlich irrig — und nur dagegen wende ich mich —, wollte man eine einseitig ökonomische Deutung geben, auch nur in dem Sinne, daß das Oekonomische Hauptursache sei, oder gar: daß es sich nur um Reflexe des Oekonomischen oder Derartiges handle.

Nun möchte ich zu dem Vortrag von Professor Troeltsch noch einiges direkt sagen.

Zunächst die verschiedenen Typen, die er uns vorgeführt hat. Von denen muß man sich nun gegenwärtig halten, das versteht sich eigentlich von selbst, daß sie sich gegenseitig in hohem Maße durch-

dringen. So ist z. B. der Calvinismus eine Kirche, die eigentlich kraft ihrer dogmatischen Unterlagen auf die Dauer keine Kirche bleiben kann. Denn wenn durch ein Dekret Gottes vor Erschaffung der Welt für alle Zukunft der eine Mensch zur Hölle, der andere zum Himmel bestimmt war, so mußte man eigentlich schließlich zu der Frage kommen, die Calvin selbst ablehnt: ob man dem Menschen denn nicht es ansehen könne, wozu er bestimmt war, ob er so oder so prädestiniert ist? Und es mußte ferner die Vorstellung erweckt werden: wozu der Eingriff der Staatsgewalt und kirchlichen Disziplin? die helfen ja dem Menschen, der zur Hölle verurteilt ist, absolut gar nichts. Gott hat den Menschen vor so und so viel tausend Jahren, gleichviel was er tut und was er ist, dazu bestimmt: er kommt zur Hölle und wird verbrannt, da ist nichts zu machen. Wozu also irgend welche Apparate, wie sie die Kirche im Gegensatz zur Sekte besitzt, überhaupt in Bewegung setzen! Das ist in der Tat — ich vereinfache die Dinge wieder — vielfach eingetreten und die kolossale Expansion des am Prädestinationsglauben hängenden Baptismus in England, der ein starker Träger der Cromwellschen Bewegung ist, und ebenso der Zustand, daß beispielsweise in Neu-England nur diejenigen die Kirche beherrschen, deren äußerer Wandel wenigstens die Möglichkeit einschließt, daß sie nicht zu den Verworfenen gehören, zeugt davon. Das ging so weit, daß die anderen, die nicht dieses äußere Zeichen an sich tragen, und die man deshalb nicht zum Abendmahl zuließ, weil das zur Unehre Gottes gereicht hätte, auch nicht zur Taufe ihrer Kinder zugelassen werden durften.

Nun spielt ferner — das möchte ich ergänzend hinzufügen — eine wichtige Sonderrolle die griechische Kirche. Sie läßt sich nicht so ganz ohne weiteres einrangieren. Meine Herren, Rußland befand sich vor drei Jahrzehnten, und noch mehr natürlich bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft, staatlich und organisatorisch ungefähr in dem Zustande des Reiches Diokletians, obwohl die Kulturverhältnisse, in vieler Hinsicht auch die ökonomischen Verhältnisse zum Teil wesentlich anders waren. Das russische Christentum war und ist noch heute in seinen spezifischen Typen in hohem Maße antikes Christentum. Wenn man nun eine autoritäre Kirche vor sich sieht, so fragt man sie zunächst darnach ab: wo ist diejenige Instanz, in der die letzte infallible Gewalt ruht, die also darüber befinden kann, ob jemand zur Kirche gehört oder nicht, ob eine Kirchenlehre dogmatisch korrekt ist oder nicht? und so weiter. Wir wissen, daß das in der katholischen Kirche heute nach langen Kämpfen der Papst allein ist; wir wissen, daß es in der lutherischen Kirche das »Wort«, die Schrift, ist, und diejenigen, die von Amts wegen dazu berufen sind, es auszulegen, und nur diese.

Fragen wir nun die griechische Kirche darnach ab, wer denn bei ihr diese Instanz darstellt, so lautet die offizielle Antwort, wie sie namentlich Chomjakoff schon interpretiert hat: die in Liebe verbundene Gemeinschaft der Kirche. Und hier zeigt sich, daß, während die calvinistische Kirche mit Sektentum durchsetzt ist, die griechische Kirche in hohem Grade durch einen sehr spezifischen, antiken Mystizismus durchsetzt ist. Es lebt in der orthodoxen Kirche ein spezifisch mystischer, auf dem Boden des Ostens unverlierbarer Glaube, daß Bruderliebe, Nächstenliebe, jene eigentümlichen, uns so blaß anmutenden menschlichen Beziehungen, welche die großen Erlösungsreligionen erklärt haben, einen Weg bilden nicht etwa nur zu irgend welchen sozialen Effekten — die sind ganz nebensächlich, — sondern

zur Erkenntnis des Weltsinns, zu einer mystischen Beziehung zu Gott. Es ist von Tolstoj bekannt, wie er sich mit diesem mystischen Glauben auseinandergesetzt hat. Wenn Sie aber überhaupt die russische Literatur, grade die ganz große, verstehen wollen, so müssen Sie immer berücksichtigen, daß das einer der Untergründe ist, auf den sich alles aufbaut. Wenn man russische Romane liest, z. B. »Die Brüder Karamasow« von Dostojewskij oder »Krieg und Frieden« von Tolstoj oder etwas ähnliches, so hat man zunächst den Eindruck vollster Sinnlosigkeit des Geschehens, ein sinnloses Durcheinander von Leidenschaften. Dieser Effekt ist absolut nicht zufällig, er rührt auch nicht nur daher, daß diese Romane durchweg für Zeitungen geschrieben wurden und, wie sie angefangen wurden zu schreiben, der Autor noch keine Ahnung hatte, wie sie endigen würden, — denn das war bei Dumas z. B. ebenso der Fall —, sondern es hat seinen Grund in der geheimen Ueberzeugung von der tatsächlichen Sinnlosigkeit dieses politisch, sozial, ethisch, literarisch, künstlerisch, familiär geformten Lebens gegenüber dem Untergrund, der sich darunter ausbreitet, und der in den spezifischsten Gestalten, die die russische Literatur aufweist, verkörpert ist, die aber deshalb für uns so außerordentlich schwer greifbar sind, weil sie auf dem einfachen ganz antik christlichen Gedanken ruhen, daß dasjenige, was Baudelaire die »heilige Prostitution der Seele« nennt: die Liebe zum Nächsten, das heißt zum Beliebigen, gleichviel wer der sei, zum Nächstenbesten also, daß diese amorphe, ungeformte Liebesbeziehung es sei, die den Zugang zu den Pforten des Ewigen, Zeitlosen, Göttlichen verleihe. Die künstlerische Einheit, die wir zu vermissen pflegen an diesen Produktionen der russischen Literatur, das formende Prinzip ihrer größten Werke, liegt sozusagen auf der Reversseite dessen, was man zu lesen bekommt, es liegt in der Gravitation nach den seelischen Antipoden der handelnden Menschen, deren Aktion sich da sichtbar auf der Bühne der Welt abspielt. Und das ist ein Produkt russischer Religiosität. Auf diesem akosmistischen Grundzug aller russischen Religiosität ruht aber auch ein spezifisches Naturrecht, — jenes, welches Sie in den russischen Sekten und auch bei Tolstoj ausgeprägt finden, und welches freilich daneben auch durch den Fortbestand des Agrarkommunismus, der die Bauern noch an das göttliche Recht weist für die Regulierung seiner sozialen Interessen, gestützt wird. — Ich kann das jetzt nicht eingehend ausführen. Aber alle Grundideale von Leuten wie Wl. Solowjew gehen auf jene Basis zurück. Auf ihr ruht namentlich auch Solowjew's spezifischer Kirchenbegriff, der — in Tönnies' Sinn — auf »Gemeinschaft«, nicht auf »Gesellschaft« fußt. —

Ich möchte, der Zeit entsprechend kurz, noch auf eins hinweisen. Der Vortrag des Kollegen Troeltsch hat die Gegensätze zwischen Kirche, Sekte, Mystik und ihr Verhältnis zur Welt, zum Naturrecht usw. selbstverständlich konstruktiv behandelt und behandeln müssen. Aber das Berechtigte dieses Verfahrens beruht darin, daß, wenn man einen Sektierer über diejenigen Gedankengänge, die ihn zum Sektierer machen, fragt, er letztlich in das ausmünden wird — wie unklar er es auch ausdrücke — was wir heute vom Kollegen Troeltsch erfahre haben, und wenn man ein Mitglied der katholischen Kirche letzthin fragt, warum er Mitglied dieser Kirche ist und kein Sektierer, er dann ebenfalls letztlich auf diese Gedanken geführt wird. Und Sie können den Beweis mit Händen greifen, Sie können

ihn greifen, wenn Sie finden, daß der Freiherr v. Hertling seinen Glaubensgenossen versichert: ob die Bibel so oder so hergestellt ist, was mit ihr historisch passiert ist, ist gleichgültig, denn die Kirche als göttliche Fideikommiß-Stiftung sagt uns, daß das, was in der Bibel steht, gleichviel, wer es geschrieben hat und wie es hergegangen ist, göttliche Norm ist, göttliche Wahrheit ist. Hätten wir die Kirche nicht, die Bibel der Protestanten hülfe uns gar nichts. Da, in ihrer letzten Konsequenz, entsprechen sich offensichtlich diese Auffassung von der Kirche und die, die uns vorgetragen ist, und deshalb habe ich hier einigen möglichen Einwänden gegen den Vortrag: daß nämlich diese Gedankengänge nicht in jedem Anhänger in Kirche oder Sekte bewußt leben, vorgreifen zu sollen geglaubt.

Ich will schließlich nur noch auf eins hinweisen. Wenn man die naturrechtliche Lehre vom Standpunkt der Kirche, der Sekte usw. so analysiert wie Troeltsch, so ist natürlich nicht gesagt, daß nun diese Lehre nicht vielleicht praktische Folgen für das Verhalten gezeitigt hätte, die uns ihrerseits als gänzlich heterogen gegenüber dem eignen Inhalt dieser kirchlichen Lehre erschienen. Das Prinzip der Irrationalität und Wertdiskongruenz zwischen Ursache und Wirkung besteht soweit, daß eine Lehre wie die des sektiererischen Protestantismus, des Calvinismus, Pietismus, die es am eifrigsten verdammt, wenn man sich Schätze auf Erden sammelt, vermöge der psychologischen Motive, welche diese Lehre in Bewegung setzte, dazu führte, daß grade diese selben Leute diejenigen waren, die mit zu den großen Trägern der modernen kapitalistischen Entwicklung gehört haben, — weil noch schärfer als das Aufsammeln von Schätzen auf Erden der Verbrauch für den eigenen Genuß verdammt wurde und folglich nichts anderes als eine immer neue Verwertung dieser Schätze für kapitalistische Zwecke hervorgerufen wurde und weil die Notwendigkeit asketischer Bewährung in der Welt das Berufsmenschentum züchtete, auf dem der Kapitalismus ruht.

So aber steht es oft. Wenn z. B. Troeltsch hervorgehoben hat, daß nur die Kirche eine Form sei, welche universell, universalistisch ihrer Idee nach, als Volkskirche, als Volkschristentum denkbar sei, so ist dem natürlich aus der Praxis entgegenzuhalten, daß das, nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ gemessen, religiöseste Land bis an die Schwelle dieses Jahrhunderts Amerika war, welches eine Staatskirche längst nicht mehr kennt und in dem auch das Christentum weit vorwiegend die Form der Sekten angenommen hatte; wenn ich nicht irre, so waren es Mitte der neunziger Jahre ungefähr nur 5% der amerikanischen Bevölkerung, die offiziell keiner Religionsgemeinschaft angehörten. Und die Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft kostet in Amerika unglaublich viel mehr als bei uns, sie kostet auch den Unbemittelten etwas, sie kostet auch die deutschen Arbeiter, die von Deutschland nach Amerika auswandern und die ich gelegentlich z. B. in der Umgegend von Buffalo kennen lernte, bei 1800 Mk. Einnahmen jährlich ungefähr 100 Mark an kirchlichen Steuern, ganz abgesehen von den Kollekten und ähnlichem. Suchen Sie einen deutschen Arbeiter, der so viel für irgend eine kirchliche Gemeinschaft, sie sei was sie wolle, bezahlen würde. Gerade, weil der religiöse Typus dort faktisch der Sektentypus ist, ist die Religion dort Volkssache, und weil dieser Sektentypus nicht universal, sondern exklusive ist, und weil exklusiv, seinen Anhängern innerlich und

äußerlich ganz bestimmte Vorzüge bietet, d a r u m ist dort die Stätte des Universalismus der effektiven Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften, und nicht bei dem Namens-Christentum in Deutschland, wo ein Teil der Begüterten alle Steuern für die Kirche — dafür, daß »dem Volke die Religion erhalten wird« — bezahlt und im übrigen froh ist, wenn er seinerseits nichts mit der Sache zu tun hat, und nur deshalb nicht austritt, weil das unangenehme Konsequenzen hat für das Avancement und für alle möglichen sonstigen gesellschaftlichen Chancen.

Vorsitzender: Das Wort hat Herr Geheimrat G o t h e i n.

Geh. Hofrat Professor Dr. G o t h e i n-Heidelberg:

Meine Herren, ich möchte nicht noch einmal eingehen auf die große Frage der materialistischen Geschichtsauffassung und ebensowenig, so nahe es mir läge, auf das andere Thema, das Weber ganz und gar in meinem Sinn behandelt hat, auf die großen religionshistorischen Fragen. Ich möchte nur in aller Kürze eine gewisse Ergänzung geben, die, wie ich glaube, nicht ganz überflüssig ist. Ich glaube, ganz in Troeltschs Sinne zu sprechen, und auch Weber hat das schon angedeutet. Troeltsch hat ja nicht die gesamte Entwicklung und alle Voraussetzungen des Naturrechts geben wollen, er hat eben nur eine einzige Seite, diejenige, die er, und wie ich glaube, mit vollem Rechte, für die wichtigste hält, hervorheben wollen. Aber die Gefahr liegt immer in unserer Zeit nahe, daß man eine derartige Methode mißversteht — wir haben in den heutigen gedruckten Polemiken dafür reichlich Beweise —, und daß man dasjenige, was nur gemeint ist, als Teilinhalt sofort dem anderen unterschiebt, als ob das eine Gesamtauffassung, die die Sache vollständig decken sollte, sei. Und deswegen möchte ich, um einer solchen etwaigen Mißdeutung vorzubeugen, diese Ergänzung hier gleich vorbringen.

Recht ist schließlich Recht, und die reine Rechtsentwicklung aus sich heraus hat eben doch außerordentlich stark zum Naturrecht geführt, und, das ist immer das merkwürdige, doch von dem gleichen Ausgangspunkt, den Troeltsch hier auch heute wieder nachgewiesen hat auch für die religiöse Entwicklung.

Nun von der griechischen Philosophie. Das ist ganz klar, daß das römische Recht ganz und gar getragen ist in seinen allgemeinen Gedanken von philosophischen Vorstellungen, und daß diese Vorstellung vom Naturrecht ihrerseits wiederum zurückgeht auf die großen Kämpfe und Gegensätze in der Sophistenzeit, auch die Frage nach dem, was κατὰ φύσιν und dem, was κατὰ νόμον eigentlich Recht sei. Im römischen Recht steht gleich am Anfang der Institutionen in den Sätzen, die unzählige Mal von jedem Juristen gelesen und auswendig gelernt wurden, der Begriff des Naturrechts drin und wir haben nun nachher im weiteren Verfolg in der Sammlung der Pandekten überall noch das zweite, das sekundäre Naturrecht, das jus gentium, die Abstufung von einem höheren Naturrecht, welches der Natur gebietet und welches mit der Sittlichkeit zusammenfällt zu einem zweiten Rechte, welches allen Völkern gemeinsam ist, aber nicht in dem Sinn unmittelbar aus der Natur hervorgeht, und dann erst einem dritten Rechte, welches lokal, national bestimmt, ein Gesetz, das jus civile ist. Das ist eben die Grundanschauung des römischen Rechts, und da ist

merkwürdig, wie diese Anschauung nachher mit der Entwicklung, die auf christlichem Boden sich vollzog und die Troeltsch so glänzend dargestellt hat, vollständig zusammenfällt, und dieses Zusammenfallen ist für die ganze Entwicklung der Staats- und Rechtslehre des Mittelalters das eigentlich entscheidende. Da kommt es im Mittelalter dann eben zu dem großartigen Bau, den wir dem Bau einer gotischen Kirche vergleichen könnten, einer gotischen Kirche mit allen ihren merkwürdigen Zacken, zu dem großen Bau des gemeinen systematischen Rechtes. Und dieses römische Recht des Mittelalters, zum erstenmal als System ausgebildet, ist in der Unterströmung und Oberströmung doch eben auch Naturrecht, es beruft sich immer und immer wieder — nicht in der Praxis, aber in den Prinzipien — auf die im römischen Recht aufgestellten, der Stoa entlehnten Prinzipien. Und das hatte doch auf die Entwicklung des abstrakten, von der einzelnen Gesetzgebung, dem einzelnen Recht losgelösten Naturrecht des 16. und 17. Jahrhunderts ganz außerordentlich stark nachgewirkt, denn wenn wir das Naturrecht ansehen, so ist es eben doch schließlich seinem Inhalt nach zwar größtenteils das alte römische Recht — woher hätte auch sonst seinen eigentlichen Inhalt nehmen können —, der Konstruktionsversuch aber ist ein ganz und gar neuer, alte Gegenstände sind nur jetzt in einer absolut neuen Weise, in der Weise des 17. Jahrhunderts, der mathematischen Weise in erster Linie, dargestellt. Und hier tritt uns dann da aufs allerdeutlichste das andere noch hervor, was ich noch andeuten wollte. Für das Naturrecht hat die naturwissenschaftlich mathematische Gesinnung des 17. Jahrhunderts außerordentlich stark mitgewirkt, und ich meine, wenn wir unter naturgeschichtlichen Gesichtspunkten jener Zeit das Naturrecht betrachten, dies doch ein Hauptmoment ist, denn aus diesem Grunde ist damals das Naturrecht zum Siege bei allen Gebildeten gekommen. Das Naturrecht des 17. Jahrhunderts streift eben tatsächlich immer mehr den religiösen Charakter ab; Troeltsch hat selber vorgeführt: er wird im Anfange bei Althusius noch mitgeführt, Hobbes hat ihn geradezu in seinem letzten Teil nur noch mitgeschleppt, weil es mit dazu gehört.

Dasjenige, was das Fördernde, die Geister fesselnde ist, das ist damals die mathematische Methode, überhaupt die naturwissenschaftliche Methode, würden wir jetzt sagen können; die naturwissenschaftliche Methode des 17. Jahrhunderts ist eben ausschließlich mathematische Methode, mußte es damals sein, und auf diese Weise hängt das auch wieder zusammen mit dem energischen Individualismus der Zeit. Das ist der verführerische Reiz des Naturrechts des 17. Jahrhunderts, daß man ausgehen kann wie von einem Objekt, von dem Subjekt, dem Individuum, daß man dasjenige, was vielleicht eingewickelt im römischen Recht in dieser Richtung in seinem individualistischen Charakter lag, hier jetzt in einer ganz anderen, neuen und energischen Weise demonstriert sah. Und auf diese Weise ist nachher allerdings das Naturrecht die Schwester des Rationalismus geworden. Das hat sich sicherlich Grotius, der ein Radikaler, aber einer der Frömmsten war, nicht träumen lassen. Troeltsch hat selber in einem seiner Werke ausgeführt, wie er mit dem Rationalismus Zusammenhänge hat. Der Konsequenz sind sie sich am Anfang nicht bewußt gewesen. Bei Grotius liegt dieser naturwissenschaftliche Zusammen-

hang vor. Bei Hobbes tritt er nachher mit aller Entschiedenheit ein, bis schließlich bei Wolf die Demonstration ganz mathematisch ist. Da hat die mechanische Auffassung des Staates, der Gesellschaft, des Rechts, die schließlich ihr ganzes Arsenal aus der Naturwissenschaft entlehnt hat, da hat sie ihre Triumphe gefeiert, und da war es auch mit ihr zu Ende.

Ich bin auch zu Ende.

Professor Dr. Georg Simmel:

Ich will die Tangente legen an einen Punkt des Kreises, den Herr Troeltsch von einem Zentrum aus erfüllt hat; ich will an einen Punkt die Tangente legen, der dem von der Historie ausgehenden Herrn Vorredner entgegengesetzt ist, aber doch, wie mir scheint, für die soziologische Aufgabe, wenn sie sich von Philosophie, von der Religionsphilosophie, nicht ganz emanzipieren will, nicht unwesentlich ist.

Wenn ich anknüpfe an einen einleitenden und vielleicht auch zentralen Gedanken von Herrn Geheimrat Troeltsch, so möchte ich die paradoxe Frage doch stellen: hat das Christentum überhaupt irgend eine soziale oder soziologische Bedeutung? Herr Geheimrat Troeltsch hat gesagt: alle Seelen finden sich in Gott; und da verstehe sich ja von selbst, daß die Unterschiede ausgelöscht sind, daß eine Liebe alle umfaßt, und daß diese Liebe ihren irdischen Reflex findet in ganz bestimmten soziologischen Konstellationen. Ich weiß nicht, ob das notwendig ist: ich glaube es nicht. Ich will hier nur die Frage als ein Problem aufstellen, das, wie mir scheint, für eine weitere Fassung gewisser soziologischer Fragen nicht unwesentlich ist. Diese Frage: Hat das Christentum, von dem wir jetzt immerzu hören: welche soziale Bedeutung es gehabt habe, welche soziale Konstellation sich aus ihm erhoben habe, welchen Sozialformen es die Weihe gegeben habe, auf das man sich berufen hat, von allen entgegengesetzten Kreisen, sozialen, idealen Kreisen aus — hat dieses Christentum überhaupt eine soziale Bedeutung? Ich will mir nicht anmaßen, diese Frage zu entscheiden. Ich bin überzeugt, daß es in seinem metaphysischen Punkte sie nicht hat daß das Christentum ein Problem hat: die Seele und ihren Gott und weiter nichts. Und weiter nichts! In diesem Gott mag es sich treffen mit anderen, das ist eine Analogie aus dem Räumlichen: daß wenn zwei Individuen in irgend einem Raum sich treffen, sie dadurch in irgend eine bestimmte Beziehung kommen — ob diese Analogie aus dem Räumlichen für das Metaphysische und Transzendente gilt, ist mir doch noch sehr zweifelhaft. Wir sind alle Kinder desselben Vaters, hat Herr Geheimrat Troeltsch gesagt, (das wäre schon aus der Stoa gekommen) und daher liebten wir uns. Das ist eine Analogie aus den empirischen Verhältnissen des Familienlebens. Was haben die mit dem Transzendenten zu tun. Von einem früheren christlichen Sozialismus oder Kommunismus hat man geredet. Vielleicht ist daran irgend etwas, aber jedenfalls in genau entgegengesetztem Sinn von dem, was man heute so bezeichnen kann. Denn die heutigen sozialistisch-kommunistischen Idealbildungen gehen aus von einer Wertung der ökonomischen Güter, der äußeren Güter des Lebens, die so übersteigert werden, daß man sozusagen nicht den Mut hat, irgend jemand davon ausschließen zu wollen, sondern dieses absolute Gut muß nun jedem zuteil werden, ganz genau wie das absolute Gut des Göttlichen jedem zuteil werden muß. Ganz entgegengesetzt war das, was man etwa in den ersten,

in gewissen früheren christlichen Bildungen als kommunistisch bezeichnen kann. Da ist es gerade die Gleichgültigkeit gegen die äußeren Güter, um die es sich handelt. Und diese Güter, auf die sozusagen niemand mehr einen Wert legte, die gar keine Bedeutung hatten, die fielen, möchte ich sagen, von selbst sozusagen in die Gleichgewichtslage, sie verteilten sich von selbst gleichmäßig und erzeugten so irgend einen möglicherweise dem Kommunismus ähnlichen Zustand. Und weiterhin, wenn man von dem christlichen Almosen spricht, von dieser Liebeserscheinung: das frühere mittelalterliche christliche Almosen hatte eine ganz andere Bedeutung als das heutige, keine Spur von sozialer Bedeutung, sondern hatte nur den Zweck, dem Seelenheil des Einzelnen zu dienen. Und wenn Jesus zu dem reichen Jüngling sagte, gehe hin und gib deine Schätze den Armen, so ist das nicht eine Anweisung, einen Ausgleich zu schaffen, damit die Armen etwas zu essen haben, sondern es ist eine Anweisung, seine Seele zu retten, wozu dies nur ein relativ äußerliches und zufälliges Mittel oder nur ein Phänomen, ein Symptom, eine Uebung, ein Weg ist, aber keineswegs ist hier der soziale Gedanke entscheidend. Das ganze mittelalterliche Almosengeben geht darauf zurück, daß der Almosengeber seine Seele retten will. Und da wird nun dieses Almosengeben dazwischen geschoben als ein Mittel, das die prinzipielle Gleichgültigkeit aller Mittel gegenüber dem Zweck besitzt, im äußersten Gegensatz zu aller modernen Fürsorge, die hier einen Endzweck sieht, und nicht ein an sich ganz gleichgültiges Mittel. Es ist hier also noch die Frage, so paradox es Ihnen klingt und so viel Opposition es möglicherweise hervorrufen wird, daß das Hineinnehmen der Liebe in das letzte Metaphysische des Christentums eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, logisch zu reden, d. h., daß hier aus den Verhältnissen des empirischen Lebens etwas in die ganz andere Schicht hineintransponiert worden ist, in der allein die Seele und ihr Gott steht, diese Schicht, in der allein meiner Ansicht nach das christliche Leben, das eigentliche christliche Leben, der Sinn des Christentums sich abspielt. Ganz genau so ist aus den empirischen Ordnungen der Welt das Liebesprinzip hineingesetzt worden in das Christentum, wie die Kirche mit ihren Ordnungen aus dem, was man bereits in der übrigen geschichtlichen Welt hatte, in diese christlichen Gedankenkreise hineingesetzt worden ist. Das ist auch der Grund dieser prinzipiellen Gleichgültigkeit des Christen gegen alles Soziale — ich möchte da nicht mißverstanden werden, als ob der Christ nun etwa an sich ein grausames oder egoistisches Wesen wäre —; nun, das alles ist von ihm abgefallen, das alles ist höchstens, mit positiven oder negativen Vorzeichen, eine sekundäre Erscheinung. Die direkte Linie von der Seele zu ihrem Gott ist nicht zu unterbrechen, auch die Liebe bleibt eine Art Umweg, im absoluten Sinne kann kein anderer Mensch stehen zwischen dem Menschen und seinem Gott. Und das, glaube ich, ist der letzte Grund davon, daß, wie wir heute gesehen haben und wie mir scheint in einer geradezu niederschmetternden und erschütternden Weise, an sich der christliche Name nicht nur, sondern die Ueberzeugung des Christseins mit der absoluten Heterogenität von tausend verschiedenen sozialen Idealen sich vereinigt hat. Um des Himmels willen, welche sozialen Ideale sollen dem Christentum entsprechen, wenn es kein soziales Ideal seit diesen 1900 Jahren gibt, welches sich nicht mit dem Namen des

Christentums gedeckt hätte; und zwar halte ich das keineswegs etwa für eine Fälschung, für eine unbillige Anmaßung, weil jedes Ideal, das natürlich Hilfstruppen von allen Seiten sucht, auch noch die religiösen gern herbeirufen möchte; sondern das ist ganz tief begründet in jenem Wesen des Christentums, dem alles Soziale ganz gleichgültig ist und das deshalb dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist — warum denn nicht! —, das jedes beliebige spezielle Ideal irgendwie in sich aufnehmen kann — warum denn nicht! —, denn das Christentum hat die absolute Teleologie zwischen dem Menschen und dem absoluten Zweck, und es gibt kein Mittel — da dies immer relativ ist —, welches nicht dem absoluten Zwecke dienen kann.

Das scheint mir der Grund dieses für mich, wie ich gestehen muß, erschütternden Ueberblicks darüber zu sein, wie alles, was es überhaupt an sozialen Idealen gibt — das sozialistische, das konservative, das individualistische, das anarchische, Gott weiß was für Ideale — alle sind sie christlich! Woher denn? Warum denn? Sind denn das alles Fälscher? Nein, gar nicht, sondern das sind die relativen Gestaltungen, die es allein im Soziologischen gibt, die deshalb alle gleichmäßig berechtigt sind, eingefügt zu werden in jene absolut teleologische Transzendenz, welche aber in sich gar keinen Anhaltspunkt hat, irgend ein einzelnes dieser relativen Ideale, die alle soziologisch sind, aus sich zu entlassen.

Dies ist nur meine persönliche Auffassung, die ich habe und gebe, mit der ich nichts anderes anregen wollte, als daß man doch darüber nachdenke, ob nicht nur im einzelnen das Christentum mit dieser oder jener sozialen Gestaltung in eine Personalunion oder auch tiefere innere Verbindung getreten ist, sondern daß man in die letzten teleologischen, in die letzten transzendent-religiösen Ideen des Christentums erst einmal herumgraben müßte, um aus diesen zu erfahren, ob sie zu soziologischen Tatsachen oder Idealen eine Beziehung haben oder sich vielleicht . . (Schlußworte unverständlich).

Das Wort hat Herr Dr. Buber.

Dr. Buber: Ich möchte nur mit wenigen Worten ein Problem berühren, das eigentlich die Gesamtdarstellung, die Herr Professor Troeltsch hier gegeben hat, kaum trifft, das aber wohl etwas zu tun hat mit dem Schema, das er im Anfang seiner Erörterungen ausgesprochen hat und auf dem sich seine weiteren Ausführungen aufbauen. Dieses Schema beruht auf einer Dreiteilung von Kirche, Sekte und Mystik. Ich bin weit entfernt davon, irgend einen Punkt der beiden ersten Kategorien anfechten zu wollen. Hingegen möchte ich doch die Frage aufwerfen, inwiefern denn die Mystik überhaupt eine soziologische Kategorie ist. Ich möchte nämlich behaupten, daß sie keine solche, daß sie lediglich eine psychologische Kategorie ist, und daß daher auch keinerlei realer oder logischer Zusammenhang der Mystik mit dem Naturrecht konstruiert werden darf. Ich glaube, die Mystik darf als religiöser Solipsismus bezeichnet werden. Sie ist auf der einen Seite wohl die absoluteste Verwirklichung der Religiosität als jener Eigenart der Selbstwahrnehmung und jener Intensität der Selbststeigerung, die eine »Apperzeption Gottes«, die Stiftung eines persönlichen Verhältnisses zu einem als Gott empfundenen Seeleninhalt ermöglicht. Sie erscheint mir aber andererseits sehr weit entfernt zu sein von der Religion als einem auf der Religiosität aufgebauten soziologischen Ganzen. Es scheint mir, daß die

Mystik vielmehr alle Gemeinschaft negiert, nicht etwa bekämpft, nicht sich ihr gegenüberstellt, wie die Sekte, sondern sie negiert, und zwar deshalb, weil es für sie nur eine reale Beziehung gibt, die Beziehung des Einzelnen zu Gott, weil also hier jener Vorgang, den Herr Professor Troeltsch andeutete, das Zusammentreffen der Gläubigen, von denen allen Linien zu Gott führen, gar nicht stattfindet, sondern jeder Gläubige hier in seiner Gläubigkeit durchaus isoliert bleibt und es mit nichts anderem zu tun hat als mit seinem Gott. Nun muß natürlich zugegeben werden, daß sich die Mystik sehr häufig mit soziologischen Strukturen verbindet. Ein gutes Beispiel hat bereits Herr Professor Weber angeführt aus der russischen Religiosität. Man könnte auch hinweisen etwa auf das Staatsideal, das Laotze entworfen hat dem Konventionalismus des damaligen chinesischen Staates gegenüber, vielleicht auch auf die sektiererische Bewegung um Eckhart. Aber das sind alles, das muß betont werden, bloß Verbindungsprodukte; der eigentliche Typus der Mystik hat damit nichts zu tun. Ich möchte daher auch bestreiten, was Herr Professor Troeltsch über den sachlichen Zusammenhang der Mystik mit dem Naturrecht gesagt hat, daß zwar die Mystik niemals das Recht einer freien Religionsübung postuliert habe, daß sie es aber postulieren könnte. Das möchte ich bestreiten, und zwar aus drei Gründen. Erstens deshalb, weil die Mystik ihrem eben charakterisierten Wesen nach die Institutionen nicht anzuerkennen vermag, von denen sie eine solche Freiheit empfangen könnte, weil sie die Institution, die ihr eine solche Freiheit geben könnte, gar nicht als gebend anzuerkennen imstande ist. Und darüber hinaus: weil auch gar nicht der Wunsch des Mystikers nach Freiheit gehen kann, weil für den Mystiker das Problem der äußeren Freiheit, das Postulat der äußeren Freiheit gar nicht existiert, vielmehr für ihn die Freiheit ganz und gar die innere Freiheit, die innerliche Vereinheitlichung im Verhältnis zum Göttlichen ist, der gegenüber die äußere nicht einmal den Wert eines Symbols haben könnte. Und endlich könnte man sagen, daß für den Mystiker die äußere Unfreiheit vielleicht sogar einen positiven Wert hat, weil sie ihn immer wieder auf die Isolierung hindrängt, ihn also immer wieder zu seiner Aufgabe diszipliniert.

Wenn ich diesen Punkt, der ja in der Gesamtdarstellung von Professor Troeltsch, wie ich schon sagte, keine wesentliche Bedeutung hat, dennoch hervorgehoben habe, so habe ich es deshalb getan, weil eben die Mystik die unbedingte Religiosität ist, weil in ihr der eigentliche Inhalt des religiösen Erlebens, die Beziehung eines Menschen zu dem als Gott Empfundenen am unbedingtesten realisiert ist, und weil daraus hervorgeht, daß die unbedingte Religiosität überhaupt mit dem Naturrecht nichts zu tun hat, weil sie mit dem Recht als der Normierung der Beziehungen zwischen den Menschen nichts zu tun hat. Demgemäß hätte der reine Typus der Religiosität mit dem Naturrecht nichts zu schaffen.

Vorsitzender: Das Wort hat Herr Dr. Kantorowicz.

Privatdozent Dr. Kantorowicz-Freiburg:

Von den beiden Gebieten, die den Gegenstand des Vortrags bildeten, dem religiösen Naturrecht und dem profanen Naturrecht, hat Herr Professor Troeltsch das zweite Gebiet und die Beziehungen

der beiden Gebiete weniger eingehend behandelt als das erste. Gestatten Sie deshalb auch mir, daß ich in dieser Hinsicht eine ganz kurze Ergänzung zu dem Vortrag gebe, zu diesem unvollendet gelassenen Kunstwerke, eine Ergänzung freilich, die nicht beansprucht, an Stil und Qualität etwas einem Kunstwerke Aehnliches zu sein.

Nicht will ich eingehen auf die Beziehungen, die in antiker Zeit zwischen dem profanen und dem religiösen Naturrechte walteten, umso weniger, als schon Herr Professor Gothein auf diesen Punkt eingegangen ist. In der Tat ist es auch meine Ueberzeugung, daß schon die Erforschung der stoischen Naturrechtslehre auf ihre Quellen hin auf ganze bedeutende Anleihen stoßen wird, die sie bei der Philosophie überhaupt, insbesondere in der Sophistik, auch bei Platon und Aristoteles, gemacht hat. Insbesondere scheint sie mir von dort ihre Begriffe hergenommen zu haben. Ich will vielmehr in die klassische Zeit des Naturrechts einlenken, die für mich allerdings nicht das 18. Jahrhundert ist, wie der Herr Vortragende sagte, sondern das 17. Jahrhundert — (Zuruf Troeltschs: Habe mich nur versprochen!) — insbesondere in die Zeit des Hugo Grotius.

Was war die historische Situation, der sich Hugo Grotius gegenübersah, als er sich anschickte — um den bekannten Ausdruck zu wiederholen —, Vater des Naturrechts, Vater des weltlichen Naturrechts zu werden? Er sah sich gegenüber dem jus divinum naturale und dem jus divinum voluntarium. Dieses war das Recht, das Gott aus freiem Willen in den heiligen Urkunden, besonders im Alten Testament, niedergelegt hatte. Jenes stand dagegen nach Grotius Lehre Gott selber unabhängig und unabänderlich gegenüber. Herr Professor Troeltsch hätte vielleicht hervorheben können, daß auch dieses eigentlich religiöse Naturrecht seine Materie zum größten Teil aus der Bibel entnahm. Dagegen brauchte er das jus divinum voluntarium allerdings nicht zu erwähnen, denn es trat eben nicht als Naturrecht auf, sondern als positives Recht, nur mit überirdischer Quelle. Grotius mußte sich dagegen mit beiden Rechtsformen auseinandersetzen. Denn er wollte ja ein jus humanum naturale begründen, und wie dieses dem jus humanum voluntarium als das höchste Recht gegenüberstand, so mußte er es selbst wieder messen am jus divinum. Und zwar konnte er nicht nur nicht an dem schlechthin höchsten Recht, dem jus divinum naturale, vorübergehen, sondern mußte sich auch mit dem jus divinum voluntarium auseinandersetzen. Denn er war, wie die meisten seiner Zeitgenossen, eine durchaus bibelgläubige Natur, und es mag vielleicht erwähnt werden, weil es nicht allgemein bekannt ist, daß er bei seinen Zeitgenossen als Theologe und nebenbei gesagt als Philologe noch viel berühmter war denn als Jurist. Er hat allerdings das schöne und erhabene Wort gesprochen, das Naturrecht würde auch gelten, wenn es keinen Gott gäbe, aber sofort hinzugefügt: was freilich nicht ohne die schlimmste Sünde angenommen werden kann. Also er mußte sich auseinandersetzen mit diesen konkurrierenden höheren Rechten. Und wie tat er es nun?

Das ist ein äußerst merkwürdiger Prozeß. Es gehört zu den interessantesten Seiten in der Lektüre seines großen Werkes, zu sehen, welchen logischen Eiertanz — wenn ich mich ordinär ausdrücken darf, ich bitte um Entschuldigung —, er aufführt, um diese drei konkurrierenden Gesetzgebungen zu versöhnen. Hier will ich nur auf einen ganz besonders wichtigen Punkt hinweisen, einen Punkt,

deswegen so wichtig, weil er auch für die positive Theologie und Kirchengeschichte von der größten Bedeutung gewesen ist. Hugo Grotius hat nämlich gesagt: aus dem jus divinum voluntarium ist alles das für uns Juristen und Staatsmänner gleichgültig, was sich nur bezieht auf die speziell historischen Bedingungen des jüdischen Volkes. Alles, was sich ableiten läßt aus den spezifischen Bedingungen dieser antiken jüdischen Welt, das geht uns moderne Menschen nichts mehr an. Dadurch war unendlich viel gewonnen, ganz abgesehen von der kulturhistorischen Bedeutung — nämlich dem Zugang zur historischen Bibelkritik. Es war unendlich viel gewonnen, denn alles, was nicht mehr paßte, das konnte man nun als lediglich historisch bedingt abschieben, und an die Stelle des jus divinum voluntarium trat nun das — römische Recht. Wenn Sie die kompliziertesten Deduktionen ansehen, die Hugo Grotius aufführt, dann ist der Satz, bei dem er mündet, immer schließlich ein Satz des römischen Rechts. Dieses im logischen Sinn unehrliche Spiel währte das ganze Zeitalter des Naturrechts hindurch, und der entscheidende Schritt ist eigentlich erst geschehen gegen Ende des Naturrechts, und zwar gerade von theologischer Seite. Es war insbesondere der damals sehr berühmte Theologe Joh. David Michaelis, welcher zum erstenmal erklärt hat, das ganze mosaische Gesetz gehe uns nichts mehr als Rechtsquelle an, und damit auch dem göttlichen Naturrecht seine Stütze entzogen hat. Nun war eine neue Situation geschaffen, denn man wollte doch selbstverständlich in dem im Ganzen so durchaus theistisch denkenden 18. Jahrhundert in Uebereinstimmung bleiben mit den Anforderungen, die Gott selbst als Gesetzgeber an die Menschen stellt. Wie kam man nun zu einer Versöhnung mit dem bürgerlichen, mit dem Laiennaturrecht, das ganz und gar auf die Vernunft gegründet wurde? Da lag die Brücke in der Metaphysik, indem man eben auch die menschliche Vernunft als im letzten Ende göttlich inspiriert ansah, sodaß man schließlich vorübergehen durfte an diesem Zwiespalt und lediglich im Rahmen des bürgerlichen Naturrechts bleiben konnte. Diese Situation ist wieder verdorben oder gestört worden durch das Auftreten der historischen Schule. Diese historische Schule warf ja alles Naturrecht zum alten Gerümpel, also auch das göttliche Naturrecht. Sie ist, wie Sie wissen, darin zu weit gegangen und bot auch schließlich nichts originelles, es ist nichts weiter als die Aufwärmung der Lehre der alten Sophisten, daß alles Recht νόμῳ, keines φύσει gälte. Aber sie hat immerhin ein Unverlierbares gelehrt, da wir heute alle wissen, daß nur das positive Recht — wobei wir nicht positives Recht mit staatlichem Gesetz verwechseln dürfen — eine Bedeutung für das Leben und den Richter haben kann; Recht ist nur, was anerkannt ist, kein Recht gibt es, das irgendwo von Natur gilt, also selbst, wenn niemand es anerkannt hat. Nur die katholische Richtung in der heutigen Rechtsphilosophie hält das göttliche Naturrecht fest. Wenn Sie die Schriften eines Cathrein, eines Hertling lesen, so finden Sie noch immer in alter Weise Gebrauch gemacht von den ewigen Naturrechtssätzen, aus denen man dann in unmittelbarer Folgerung unsere moderne Sozialpolitik ableitet. Das kann auch nicht wundernehmen, denn diese Herren sind ja verpflichtet, dieses zu glauben, den Thomismus zu lehren, und im Thomismus ist das Naturrecht beinahe die Hauptsache. Daher steht die Sache für die katholische Kirche sehr einfach.

Wir dagegen, die wir heute uns bemühen, in einem allerdings sehr anderen Sinn ein Naturrecht wieder aufzubauen, wir stehen heute allerdings vor dem Problem: wie können wir diese Folgerungen vereinigen mit Folgerungen, die wir etwa auch heute noch annehmen können als Forderungen einer transscendenten Gesetzgebung? Aber die Versöhnung dieser beiden Gesetzgebungen kann für eine moderne Anschauung selbstverständlich nicht auf dem Boden der Soziologie oder der Rechtsphilosophie erfolgen, sondern lediglich auf dem Boden einer Rechtsmetaphysik.

Vorsitzender: Das Wort hat Herr Professor Max Weber:

Professor Dr. Max Weber-Heidelberg:

Ich wollte nur noch einige Worte zu dem sagen, was Simmel ausgeführt hat. Die Frage nach dem eigentlichen Sinn der christlichen Religiosität steht ja heute nicht zur Diskussion. Trotz alledem sind wir gewiß glücklich gewesen, diese Ausführungen gemacht zu bekommen. Da sie teilweise gegen mich gerichtet gewesen sind, so erlaube ich mir, darauf in Kürze zu antworten.

Die These, daß nach dem metaphysischen Sinn des Christentums nichts sich zwischen die Seele und ihren Gott zu schieben habe, vollständig zugegeben, so liegen die Dinge doch so, daß für die empirischen Verhältnisse, mit denen es die Soziologie zu tun hat, davon auszugehen ist, daß jede religiös gläubige Seele, daß die Mehrzahl auch der religiös noch so hochgestimmten Seelen im Urchristentum und in allen Zeiten religiöser Erregung das Bedürfnis empfinden mußten, dessen, daß sie auch wirklich ihrem Gott gegenübergestanden hatten und nicht etwas anderem, in irgend einer Weise auch in ihrem Alltag sicher zu bleiben, die »certitudo salutis« zu haben. Diese Sicherheit nun kann auf verschiedene Weise gewonnen werden. Es ist zunächst noch keine soziologische, sondern eine rein psychologische Frage, die damit berührt wird, aber eine solche, die soziologisch interessierende Konsequenzen hat. — Die beiden extremsten Gegenpole, die es da gibt, sind auf der einen Seite jene die Formungen der Welt ablehnenden Religiositäten, wie wir sie auch in der modernen Zeit erleben, die in denjenigen geistigen Bewegungen, von denen ich früher sprach, noch forterhalten sind und sicherlich auch gewissen Teilen des Urchristentums eigentümlich gewesen sind: eine Art »akosmitischer« Menschenliebe — das ist die eine Möglichkeit, — und auf der andern ihr extremstes Gegenbild: die calvinistische Religiosität, die in der ad majorem dei gloriam zu gewinnenden »Bewährung« innerhalb der gegebenen und geordneten Welt die Sicherheit fühlt, Gottes Kind zu sein. Auf der einen Seite die völlige amorphe Formlosigkeit des Liebes-Akosmismus, auf der anderen Seite jenes eigentümliche und für die Geschichte der Sozialpolitik praktisch äußerst wichtige Verhalten, daß der Einzelne sich hineingestellt fühlt in die sozialen Gemeinschaften zu dem Zwecke, darin zum Heile seiner Seele »Gottes Ruhm« zu verwirklichen. Diese letztere Eigentümlichkeit des Calvinismus bedingt dem Sinne nach die gesamte innere Gestaltung der sozialen Gebilde, die wir auf diesem Boden entstehen sehen. Immer steckt in diesen Gebilden ein eigentümliches Moment der Gesellschaftsbildung auf exozentrischer Grundlage; immer ist es der Einzelne, der sich sucht, indem er der Gesamtheit, heiße diese wie immer, dient: immer ist es — um die Gegensätze zu gebrauchen, die in einem der Grundbücher unserer modernen sozial-philosophi-

schen Betrachtungsweise, in Ferdinand Tönnies' Werk über »Gemeinschaft und Gesellschaft« gebraucht worden sind — immer ist die auf diesem Boden erwachsende menschliche Beziehungsweise eine »Gesellschaft«, eine »Vergesellschaftung«, ein Produkt der das »Menschliche« abstreifenden »Zivilisation«, Tausch, Markt, sachlicher Zweckverband, statt persönlicher Verbrüderung, immer ist dagegen jenes Andere, jener Liebes - Akosmismus »Gemeinschaft« auf rein menschlicher Grundlage der »Brüderlichkeit«. Der Kommunismus des Urchristentums und seine Derivate haben empirisch die allerverschiedensten Motive (Zuruf: Toter Punkt!) Motive, die aber immer — so im Urchristentum — an die alte Tradition der naturgewachsenen Brüderschaftsverhältnisse anknüpften, in denen die Gemeinschaft von Speise und Trank familienartige Gemeinschaft begründete, wie ja auch das Zinsverbot für Christen noch in der Zeit von Clemens von Alexandrien mit dem alten Satz motiviert wird, daß man unter Brüdern nicht feilscht, unter Brüdern kein Herrenrecht gebraucht — und Zins ist Herrenrecht —, unter Brüdern seinen Vorteil nicht übt, sondern Brüderlichkeit übt. Alles also, was Simmel sagt, für den Sinn der religiösen Attitüde zugegeben, so muß vom Standpunkt der Soziologie doch stets die psychologische Frage gestellt werden, und sie ist auch in der Realität von allen Seiten, auch den extremsten und deshalb vom religiösen Standpunkt aus vielleicht höchsten Formen der Mystik gestellt worden: wie, durch welches Medium wird der Einzelne seiner Beziehung zum Ewigen gewiß?

Professor Simmel: Ratio!

Professor Dr. Max Weber: Das ist vollständig richtig, gewiß, es ist unzweifelhaft lediglich ein Erkenntnisgrund, nicht ein Realgrund der Seligkeit.

Vorsitzender: Ich weiß nicht, ob Herr Professor Troeltsch ein Schlußwort wünscht.

Geh. Kirchenrat Professor Dr. Troeltsch: Nein.

Vorsitzender: Im übrigen ist die Rednerliste erschöpft.

Geh. Kirchenrat Professor Dr. Troeltsch: Herr Kollege Weber sagt, der Teufel solle mich holen, wenn ich nicht spreche (Heiterkeit). Gegenüber dieser Autorität (Heiterkeit) bleibt nichts übrig als noch zu reden. Glücklicherweise aber kann ich Ihnen doch wenigstens die Länge des Schlußwortes ersparen, indem die Diskussionsredner zum guten Teil sich gegenseitig ergänzt haben und mir infolgedessen also so sehr viel nicht übrig bleibt.

Ich möchte zunächst nur zu dem, was Herr Professor Tönnies bemerkt hat, noch einiges hinzufügen. Selbstverständlich ist ja auch mir bekannt, daß man soziologische Theorien, die von religiösen Ideen ausgehen, als Spiegelbilder ökonomischer und tatsächlicher Verhältnisse aufzufassen geneigt ist und von da aus einen einheitlichen genetischen Zusammenhang der Dinge erstrebt. Ich habe meinerseits in meiner Arbeit im »Archiv für Sozialwissenschaft« ja auch diese Seite der Sache ausreichend, wenigstens sehr mühselig und umständlich, in Betracht gezogen. Immerhin aber möchte ich doch, auch zugegeben, daß, wie ich nicht bezweifle, ein Zusammenhang unzweifelhaft vorliegt, doch sagen, daß Zusammenhang noch nicht bedeutet eine einfache genetische Abhängigkeit (Sehr richtig), ein einfaches Spiegelbild.

Professor Dr. Tönnies: Habe ich nie gemeint!

Geh. Kirchenrat Professor Dr. Troeltsch: Sie verzeihen, daß ich das Prinzip bei der schärfsten Formulierung fasse, die ihm gegeben werden kann. Ich will nur sagen, daß ich das, was Sie geltend machen, meinerseits überlegt habe und wie ich mich vor mir selbst gegen derartige Einwendungen gedeckt habe. Es scheint mir immerhin einiges dahinter zu stecken. Aber z. B. eine Situation wie die der Spätantike, die Zersetzung des Nationalen, der Individualismus und der Kosmopolitismus, ein gewisser Weltüberdruß, eine gewisse Stimmung der Skepsis kann sich in verschiedenen Folgen äußern, in reinem Pessimismus, in rein realistischer Genußsucht, in einem stumpfsinnigen Philistertum, wo man sich um nichts kümmert, was ja heute auch oft letzter Schluß der Weisheit ist in ähnlichen Verhältnissen. Daß sich diese Zustände zugleich auch äußern in den besonderen Formen der stoischen und christlichen Idee, das hängt also wohl mit der sozialen Unterlage zusammen, ist aber naturgemäß nicht die einzig mögliche Folge; hängt damit zusammen, aber erklärt sich nicht lediglich aus dieser Situation, sondern zugleich aus eigentümlichen Gestaltungen des religiösen Gedankens. Ferner haben diese Ideen, einmal ergriffen, gleichviel, aus welchen Zusammenhängen heraus, eine eigene innere Logik, was gar nicht zu bezweifeln ist. Wer in den Quellen lebt und die religiöse Denkweise kennt, wer die Schriften dieser Menschen, ihre Argumentationen kennt, der weiß, daß über diese Menschen die innere Logik einmal ergriffener Gedanken, aus welchen Zusammenhängen heraus immer, eine eigene selbständige Macht ausübt. Wenn Sie von den Voraussetzungen einer reinen Abhängigkeitstheorie aus in die wirklichen Quellen der großen und wichtigen Erscheinungen sich vertiefen, wenn Sie einen heiligen Bernhard lesen mit der Idee im Kopfe, wir könnten diesen Menschen als Gegenbild oder Spiegelbild eines allgemeinen sozialen Zustandes begreifen, dann werden Sie die Unzulänglichkeit einer solchen Konstruktion empfinden. Oder ein anderes Beispiel. Luther ist gewiß vielfach aus allgemeinen sozialen Verhältnissen zu verstehen, aber gerade das Wesentliche seines religiösen Gedankens und seiner Theologie ist daraus nicht zu verstehen. Diese folgt mit einer durchsichtigen und unabweisbaren Logik aus den von ihm ergriffenen Jugendgedanken, Luthers Jugendgedanken, die er geschrieben mit einer geradezu rührenden Welt- und Menschenunkenntnis. Wenn Sie die lesen und dabei im Kopfe haben, sie lediglich als Spiegelbild der bürgerlichen Welt zu erklären, so ist nur zu sagen: Das gibt es gar nicht. Der Mann hat irgend eine Monomanie, und aus diesem Gedanken der fürchterlichen Unfähigkeit, jemals etwas Gutes zu tun, der Höllenangst, dem Bedürfnis nach Seligkeit, entwickelt sich ganz autonom die Dialektik seiner Gedanken, bis sie später natürlich eingreift in die natürlichen Verhältnisse. Ich habe gerade in den letzten Tagen einen Haufen von Akten von Wiedertäufern gelesen, Briefe der hessischen Bauern und Dickschädel, die unter irgend welchen Propagandaeinflüssen aus Hessen ausgewandert waren, weil sie dort ziemlich schlecht behandelt wurden, nach Mähren. Sie schreiben zurück an ihre Verwandten in Hessen, sie sollten nach Mähren kommen. Wirtschaftlich haben sie dadurch nur Schaden; denn, wie bekannt wird, daß sie Wiedertäufer sind, verlangt das landgräfliche Edikt, es müssen ihre in der Heimat verbliebenen Güter verkauft werden; und nur wenn die Wiedertäufer eine anständige Verwandtschaft haben, wird ihnen die Kaufsumme ausgefolgt. Die Wiedertäufer bekommen es direkt nur unter

der Bedingung der Abschwörung. Ein Wiedertäufer schreibt unter solchen Umständen nach Hessen an seine Verwandten, sie dürften sich durch das Exulantenelend nicht abschrecken lassen, und dann kommt eine Bibelstelle, und rein aus diesem Grunde sollen die Leute ihren Besitz aufgeben, verkaufen und nach Mähren ziehen. Offenbar ist das die reine Dialektik der Idee. Man mag im übrigen sagen, das ganze Wiedertäufertum habe Zusammenhang mit sozialen Gärungen, mit dem Heraufsteigen der unteren Schichten, mit der Unzufriedenheit; aber in diesem konkreten Fall, wenn Sie die Briefe direkt vor Augen haben, ist es ganz unmöglich, die Sache so herzuleiten. Vielmehr die Leute haben, wenn Sie es einmal als Monomanie bezeichnen wollen, die fixe Idee, aus der diese Dialektik herauskommt. Dabei spielt irgendwelche Wirtschaftslage, Bürgerlichkeit oder kapitalistische Beschaffenheit oder Bäuerlichkeit oder Grundbesitz, schlechterdings keine Rolle. Es ist dies, drücken wir uns einmal wertlos oder wertfrei, wie heute morgen gesagt worden ist, aus, eine rein religiöse Monomanie.

Also das ist der Punkt, den ich hervorheben wollte.

Und dazu kommt dasjenige, was ich in meinen ganzen Darlegungen als besonders wichtig hervorgehoben habe, die Spannungen, die Gegensätzlichkeiten. Eine Sache, die derartige Gegensätzlichkeiten gegen die natürlichen Erfordernisse des Weltlebens in sich schließt, die ist kein einfaches Spiegelbild, sondern die hat so viele Spannungen und Schwierigkeiten, die man nur verstehen kann, wenn ein nicht bloß eingebildeter, sondern wirklicher sachlicher und innerer Gegensatz vorliegt. Das wollte ich damit sagen, ohne damit im einzelnen die sehr schwierigen Untersuchungen über die jedesmalige Dependenz irgendwie auszuschließen. Nach meiner Erfahrung und bescheidenen Kenntnis der Dinge ist es eine Frage von Fall zu Fall, was in einem Fall überwiegend ist und was im anderen, aber auch in welchem Sinn, woher, wie die Mischungen stattfinden. Es ist das eben jedesmal eine Mischung von verschiedenen Provenienzen, die aus verschiedenen Teilen der menschlichen Seele stammen.

Nun noch zu dem anderen Thema, das Herr Kollege Simmel hier berührt hat. Das sind natürlich Fragen, die sich unsereiner auch sehr wohl stellt. Ich möchte aber sagen: was er gesagt hat, ist eigentlich nichts anderes als eine Illustration meines dritten Typus, der Mystik gewesen. Für die Mystik trifft das alles zu.

Professor Dr. Simmel: Das habe ich vergessen!

Geh. Kirchenrat Professor Dr. Troeltsch: Das freut mich! (Heiterkeit). All das gilt nicht vom Christentum an sich, das eine sehr komplexe Größe ist, wohl eher von der christlichen und sonstigen Mystik. Hier stimmt die Sache. Es ist nur eine Frage, ob die mystische Interpretation des Christentums die allein mögliche ist. Ich habe das nicht berührt, weil, wie gesagt, die Frage der Richtigkeit bei meiner wertfreien Darlegung nichts zu suchen hat. Ich darf auch noch hinzufügen, wenn auch nicht gegenüber, sondern in bezug auf Herrn Dr. Buber: Das ist natürlich eine Frage für sich, ob man die Mystik als allein richtigen Ausdruck des Religiösen anerkennen will; die christliche Mystik ist nicht Mystik schlechthin, sondern eine besonders bestimmte Mystik. Praktisch liegt die Sache so, daß wir es nicht mit der Mystik an sich zu tun haben, sondern nur mit Eckart, Sebastian Frank, John Evevard, dem Führer der eng-

lischen Mystiker, von denen die Quäker eine Menge von Dingen haben, und anderen. Für diese stimmt die Ansicht des Herrn Buber nicht. Für Maeterlink dagegen z. B. stimmt es. Es ist zuviel christliches Blut in jenen Leuten, als daß sie rein vollkommen jeder Gemeinschaft entbehrende Mystiker sein könnten.

Das sind die einzelnen Dinge, die ich dazu bemerken wollte. Im übrigen aber bin ich selbstverständlich außerordentlich dankbar für das, was ich hier gehört habe. Ich füge nur hinzu, daß es mir natürlich nicht einfällt, das reine klassische Naturrecht aus dem christlichen irgendwie ausschließlich herzuleiten. Ich meine bloß, es bestehen Zusammenhänge und zwar recht wichtige. Die Genesis des klassischen modernen Naturrechts seit der Aufklärung ist eine darüber weit hinausgreifende Frage, für deren Beantwortung auf das Zusammenwirken sehr verschiedener Kenntnisse und Fachwissenschaften zu rechnen ist, wie gerade solches die Aufgabe einer soziologischen Gesellschaft sein kann.

Schluß der Sitzung 7 Uhr 15 Minuten